錢賓四先生全集

錢穆 著

◆中國思想史
◆中國思想通俗講話
◆學籥

24



◆中國思想史

◆中國思想通俗講話

◆學籥

聯經

A89015

錢賓四先生全集㉔

中國思想史

錢穆 著





出版說明

民國三十九年之冬，錢賓四先生自香港赴臺北，時張曉峯先生編纂現代國民基本知識叢書，特約先生撰寫兩種，即本書及宋明理學概述是也。先生返港後，每於夜間燈下，先寫此書，於四十年八月完稿，翌年四十一年十一月由臺北中華文化出版事業委員會出版。

本書自春秋之中、晚，下迄現代，分立四十四目，揭出中國歷代主要之思想家及其思想之要點，綱宗犄立，全部中國思想史之主要節目，已在其內。蓋先生著作中與本書可互相闡發者，無慮十數種，既限於篇幅，未能盡其全貌，故但作扼要之提點，以待學者自爲更進一步之研尋。

民國六十六年春，先生重校是書，略作增添改定，交由臺灣學生書局於是年四月重排印行。六十九年學生書局再版，又對原版有所校正。今重排此書，即以學生再版本爲底本整理，主要爲改正若干誤植文字，並加入私名號、書名號等。原書引文未附出處，則盡量查出核對，並予注

出，以便讀者檢索。最後孫中山一篇，先生曾以中山思想之新綜析爲題，於民國四十年九月十六日發表於自由中國第五卷第六期，篇首多出一段文字，今據該文補入。其整理工作雖力求愼重，然錯誤疏漏之處，在所難免，敬祈讀者不吝指正。

本書由王仁祥先生負責整理。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

中國思想史　目次

自序

西方思想，大體可分三系：一爲宗教。二爲科學。三爲哲學。此三系思想，均以探討眞理爲目標。所謂眞理，則可有兩種看法：一認眞理爲超越而外在，絕對而自存。一認眞理卽內在於人生，而僅爲人生中之普遍與共同的。此二看法，各有是處。天地萬物，本先人類而有。天地萬物有天地萬物之理，其時尚無人類，則謂此等眞理超越外在，獨立自存，自無可議。迨旣有人類之後，便有內在於人生界之眞理，絡續發現。此僅指其在人生界有普遍性，共同性，決非亦超越人生而外在。然此二項眞理，亦非全相隔絕，抑且互有關涉。人生本從宇宙界來，本在天地萬物中，故人生眞理中必處處涵有宇宙眞理，亦必處處被限制於宇宙眞理中而不能違反與逃避。然就人生論人生，則人生本身。亦必有其內在之眞理。此二項眞理之分別，本極明顯。然人類思想往往從此分別上發生種種偏差與歧誤。

宗教家認爲有一萬善之上帝，創造天地萬物以及人類。遂認爲人生界種種眞理，皆由上帝而來。故宗教眞理乃爲超越而外在者。科學家不認有此上帝，然抹殺人類與萬物之大區別，以爲天地萬物之理已包括盡人生之理，因此，於天地萬物自然眞理之外不再認有人生眞理之存在。則科學眞理亦爲超越而外在者。宇宙界若無人類，此上帝之理，萬物自然之理，依然存在。則此項眞理，根本不因人類之有無而有無，人生之變動而變動。由此觀念而產生一種向外覓理之態度。宗教與科學所探究之眞理雖不同，此一向外尋覓之態度，則爲兩者之所同。

西方哲學派別尤繁，然或則導源於宗教，或則依傍於科學。我們暫可歸納之爲兩大幹：一主理性。一主經驗。若主理性，試問理性何自來？必謂其屬諸先天。又問理性與人類之關係，則謂理性乃絕對而自存。此卽其淵源宗教之證。其主經驗者，都認經驗由個人與外界天地萬物之接觸因應而來，則經驗所得卽天地萬物外在自然之理。此則不得不依傍科學。然則西方哲學，大體亦向外覓理，其在態度上，仍與宗教、科學一致。

中國思想，有與西方態度極相異處，乃在其不主離開人生界而向外覓理，而認眞理卽內在於人生界之本身，僅指其在人生界中之普遍共同者而言。此可謂之向內覓理。因此對超越外在之理頗多忽略。不僅宗教、科學不發達。卽哲學亦然。若以西方哲學繩律中國思想，縱謂中國並未有

純正哲學，亦非苛論。

然眞理確有此兩面，一屬自然，一屬人文。前者須超越人生，向外覓之，後者須卽就人生本身，向內覓之。並當求其界限，明審其交互之相通流，乃始得眞理之大全。

如論宗教，固有一至善創世之上帝否？據科學言，似此非眞理。然宗教信仰，實於人生界有作用，有貢獻。故宗教眞理，縱謂於自然界非眞理，而於人生界則不得謂其全非眞理。換言之，宗教所信仰者縱非眞理。而宗教信仰之本身，則確有眞理寓乎其中。宗教所信仰屬宇宙界，屬超越外在，而宗教信仰之本身，則屬人生界，係普遍內在共同內在之一種人文心理。此種心理之有用而不可毀棄，本身卽成爲人生界一眞理，可不因科學界所發現之自然眞理而推翻。

再言科學，其所發現者固屬眞理，然不屬人生。原子彈可以大量殺人，此乃自然眞理。然人文眞理中並無應該大量殺人之理。不得因科學界發明原子彈，遂認爲殺人須大量殺，而奉之爲人生眞理之新發現，此理甚顯。可見科學發現儘是眞理，而非卽人生眞理。至少科學眞理包括不盡人生眞理，則無可疑難。

然則人類既不能無條件信仰宗教所建立之「體」，亦不能無條件運使科學所發現之「用」。故宗教、科學皆有眞理，而不得謂其各得眞理之全。

依次再言哲學。西方哲學，本意應譯「愛智」。然理智僅占人類心知之一部分而非其全體，則僅由理智所獲得之人生眞理，亦屬人生眞理之一部分而非其全體可知。中國思想，尤其是儒家思想之最重要點，則在仁智兼盡。智屬哲學範圍，仁則不屬於哲學範圍。因智是理智，而仁則屬於情感。儘可有主張以情感爲重之哲學，而情感本身則不成爲哲學。然情感縱非哲學，卻不得謂非人生。毋寧謂其在人生界之重要，乃更甚於理智。人生眞理應向人生求，不應向哲學求。則西方哲學之屬於純理智純思辨者，仍不能得眞理之全可知。卽綜合西方宗教、科學、哲學三系思想之大全，而仍不能得人類所欲探求之眞理之全亦可知。

我們必明得此上所述，纔可回頭來認識中國思想對人類探究眞理之獨特貢獻與其價值之應有分際。中國思想乃主就人生內在之普遍共同部分之眞理而推擴融通及於宇宙界自然界。故中國思想不能形成爲宗教。若謂中國有宗教，此可謂之「人文教」。因其信仰中心仍在人文界，而不在宇宙界。人性善，人皆可以爲堯、舜。此乃中國人文教之信仰中心。由此推擴融通到宇宙界，則盡性可以知天，盡己之性盡人之性可以盡物性而贊天地之化育。盡物性贊化育，須有事於格物窮理，此已侵入科學範圍。中國非無科學，然中國人之「格物窮理」，則仍主依隨於人文中心之基點而出發，仍回復到人文中心所嚮為歸宿。雖不明白否認有一絕對超越人生而外在之自然眞

理，然就人文眞理言，則必求此自然眞理之與人文眞理相會通相合一，而始奉之爲眞理。故在西方，宗教與科學，爲超越人生而自在之兩對壘，在中國，則爲緊貼人生而添上之兩翅翼。在中國思想中，常抱天人交通、天人合一之觀念。而此宗教之「天」與科學之「天」，在中國思想中亦可交流、可合一，而未見其有嚴格之劃分與衝突。

中國人之探究人生內在眞理，乃卽就人生全體而如實以求。故情感、理智，自始卽平等重視。毋寧於人情更重視。故人情、物理、天心，在中國思想中，常求能一以貫之，成爲三位之一體。西方則以宗教識天心，科學研物理，哲學則仍側重在天心、物理上而忽略了人情。如是則成爲以個人面對外界，卽面對宇宙之局面。其視人羣亦如天地萬物然。毋寧謂是識得天，識得物，乃始識得人。中國思想則其視人也特重，毋寧謂是識得人乃始可以識得天、識得物。在西方觀點，其對此外界，見仁見智，或爲宗教的，或爲科學的。其轉入哲學，則常爲一種個人主義之二元論，其癥結卽在此。中國思想，則認爲天地中有萬物，萬物中有人類，人類中有我。由我而言，我不啻爲人類之中心，人類不啻爲天地萬物之中心。而我之與人羣與物與天，則尋本而言，渾然一體，既非相對，亦非絕對。最大者在最外圍，最小者占最中心。天地雖大，中心在我。然此決非個人主義。個人主義乃由分離個人與天、物、人羣相對立而產生。然亦決非抹殺個人，因

每一個人，皆各自成爲天、物、人羣之中心。個人乃包裹於天、物、人羣之中，而爲其運轉之樞紐。中心雖小，卻能運轉得此大全體。再深入一層言之，則所謂中心者，實不能成一體，因其不能無四圍而單有一中心之獨立存在。故就體言，四圍是實，中心是虛。就用言，四圍運轉，中心可以依然靜定。中心運轉，四圍必隨之而全體運轉。此爲中國思想之大道觀。此所謂「道」，亦可說是中國人之宗教觀，亦可說是中國人之自然科學觀，亦卽中國人之人生哲學。

中國古代思想中有較近似於西方之宗教者如墨子。天志要人愛，人不該不愛。天志要人兼愛，要人愛無差等，人便該兼愛，便該無分別無差等底愛。宇宙中究有此天，天究有此志否，此屬理智問題。須向外尋覓，向外探討。在中國思想界反對墨子，則直截從人情上反對。人既不是天，人心亦究不是天志，強要把天志來壓迫人心，人心不堪。我那能把別人父親眞當作自己父親看？宇宙中縱有此理，其奈人心之實無此情何？而且人情所求，亦實在須得一人間之愛。天之愛人，一律平等無差別相。爲子者須得父愛，爲妻者須得夫愛，若全沒有了這些，而僅得一天愛，天愛僅可謂是一種理之愛，而非人情之愛，將仍爲人情所不堪。故中國人雖亦崇敬墨子之人格，而到底不能接受墨子之理論與教誨。

中國古代思想中有較近似於西方之科學自然觀者，如莊老道家。科學眞理中無愛，自然現象

中亦無愛。莊老言人生亦然。「魚相忘於江湖」，「天地不仁，以萬物爲芻狗」。魚類固無情乎？天地固不仁乎？此仍屬理智問題，仍須向外尋索，向外研討。但究竟人類相處，該不該如魚之相忘，如天地之不仁，此則屬諸人類之本身問題，毋寧更屬於人類本身所自有之情感問題。中國人反對莊老，亦直截從人情上反對，謂其「知有天不知有人」。人便須有情。仁，人心也。人心有仁，便不必深論天心之仁與不仁。仁者愛人。我便該無失其本心。

依照中國人的思想態度，似乎太平易，太簡單，便走不上西方哲學路子。西方哲學界總是要講一個理，而此理還是該向外尋索，向外研討。西方哲學界如不全依宗教、科學的路走，則必另走上一條名辨邏輯之路，由名辨邏輯的客觀條例、客觀律令來探求眞理。然觀念本從實際人生而有，名字亦從實際人生而起。而西方哲學界，則必教人先把此觀念與名字從實際人生中抽離而獨立，爲之規定名義，確立界說。於是再從此許多有確定名義與界說之觀念中曲折錯綜地引生出一套理論。結果這一套理論，卻遠離了實際人生而獨立自在，如是始成爲哲學。中國古代思想中也有近似此一派者，則如名家惠施。此種由名辨邏輯所得之眞理，其可靠性究如何？依然仍得由名辨邏輯向外尋索。而中國思想界，則依然只直截從人心之平易處，即人情之實感處，來反對此派之言辨，謂其「足以服人之口，不足以服人之心」。西方哲學界偏重此種名辨邏輯者，則若謂

你的口說既無法辨了，你心上便不該不服。這正因西方哲學乃純理智純思辨的，哲學對象超越而外在，爲純客觀的，無感情的。而因此中國思想遂亦終不能有像西方般的純正哲學精神。

有些處，中國思想很近似於西方哲學中之理性主義。但有些處，又很近似於西方哲學中之經驗主義。在西方哲學上，此兩派自成一對立。但在中國則無此對立。有些處，中國思想很近於西方哲學中之唯心論，但也有些處又很近似於唯物論。在西方，唯心、唯物，又成一對立，在中國則仍無此對立。有些處，中國思想很近似於西方哲學中之個人主義。但有些處又很近似於集體主義與社會主義。在西方，此兩派仍然有一對立，但在中國則仍然無此對立。故以西方哲學之規範來繩律中國，衡量中國，則中國思想實似太簡單太平易，還未發展成熟，不能剖析精微。在中國不像有嚴格純正的哲學家與哲學思想。但儘可說中國無哲學，中國又何至於無思想呢？在人類思想中，可以有如西方般的哲學思想，卻不能說西方哲學思想乃人類思想之唯一準繩，與唯一規矩！

有人說，中國思想無條理，無系統，無組織。其實只要眞成爲一種思想，便不會無條理，無系統，無組織。又有人說，中國思想無進展，無變化。此無異於說在中國，則只有某一時期人能思想，此外各時期的中國人，便不再能有思想，此亦屬武斷。若果中國人能繼續有思想，便在其

思想體系上不會無進展，不會無變化。又有人說中國思想定於一尊，無派別，無分歧。其實思想本身決然會生派別與分歧。即使定於一尊，但定於一尊之後，仍會有派別分歧。

若說中國思想，太平易，太簡單，則試問如何在此平易簡單之中，又能有條理，有組織，有系統，有進展，有變化，有派別，有分歧呢？只要它眞能有條理，有組織，有系統，有進展變化，有派別分歧，則此種思想還是不平易，不簡單。

我們該從中國思想之本身立場來求認識中國思想之內容，來求中國思想本身所自有之條理組織系統，進展變化，與其派別之分歧。此始成爲中國的思想史。我們不能說西方思想已獲得了宇宙人生眞理之大全，同樣不能說中國思想對此宇宙人生之眞理則全無所獲；亦不能說中國思想對宇宙人生眞理之所獲，已全部包括在西方思想之所獲之中。如是始可確定中國思想史在世界人類思想史中之地位與價值。

今天的世界問題，最主要者，還是一思想問題。在西方，宗教與科學，唯心與唯物，個人主義與社會主義，理性主義與經驗主義，處處矛盾，處處衝突。但在中國思想史裏，則並不見有此種矛盾與衝突之存在。今天的中國人，不認自己有思想，勉強要外面接受一思想，來在自己內部製造衝突。於是有所謂新舊思想之衝突。然試問今天的中國，果能眞實認識瞭解中國之舊思想者

又有幾人？今天的中國思想界，又果何嘗有所謂新舊之衝突？所謂衝突者，其實只是接受了西方思想一外貌。接受了西方思想外貌上所最易顯見之一衝突性，而自求衝突。於是認爲非衝突即是無思想，於是有「不革命即是反革命」之口號。頹波所趨，遂有今天中共之所謂「搞通思想」。其實彼輩所謂搞通思想者，骨子裏即爲反對思想。彼輩誤認衝突矛盾爲思想之本質。果如是，則思想搞通，即成不通。故革命完成之後，勢必繼之以清算。思想眞搞通了，即成爲無思想，於是將重造衝突，重求搞通。如是則搞通復搞通，淸算復淸算。永遠是一個搞不通與算不淸的不了之局，而民生憔悴亦將永無寧日。此無他，一則認爲人生眞理超越人生而外在，再則認爲思想本身不能無衝突，無矛盾。遂以此超越人生以外的衝突與矛盾之眞理觀來強安之於實際人生中，來創造出實際人生中之衝突矛盾，以求符於其所謂之眞理。若專就西方思想史之演變言，則亦未嘗無一些客觀事實可資爲證成。但若回就中國思想史看，則殊不見得此種思想之現實性與必然性。故我認爲研究中國思想史，不僅對於中國今天的思想界可得一反省，一啓示。實於近代西方思想之衝突矛盾獲不得解決處，可有一番意外之貢獻與調和。至於我言信否，則請先平心靜氣地讀完了我這一部中國思想史後再討論！

中華民國四十年八月一日

例言

一、本書限於篇幅，敍述古代思想由春秋中晚開始，更前的不再推溯。

二、每一時期各只提及主要的幾家，每一家各只提及主要的幾點。其餘都略去了。因之此書只能提供出中國思想史裏幾個主要節目，並非中國思想史之全貌。

三、每一思想家之生卒年代及其師友淵源，生活出處，以及時代背景，均爲研究思想史者必須注意之項目，但此書因限於篇幅，都略去了。

四、書籍之眞僞及其著作年代必先經考覈。如本書敍述老子思想在莊子後，敍述中庸、易繫辭在孟、荀後，在本書作者均有極精密的考訂，與極堅強的證據，但本書中全避涉及。

五、各家思想之內在精義，本書均未能詳盡闡發，只求以簡括透闢的語句，就扼要處約略指點，留待讀者自己研尋。

六、本書所引各家原著，除極少例外，均未詳細注明書名篇目，因此乃研治中國思想史者之普通常識，爲節省篇幅計，均經略去。

七、本書作者以前各著作，與本書可互相闡發者，有（一）國史大綱（二）國學概論（三）先秦諸子繫年（四）四書釋義（五）墨子（六）惠施公孫龍（七）莊老通辨（八）陽明學述要（九）近三百年學術史及（十）中國文化史導論（十一）文化學大義諸種。其未經集成專書之大量散篇論文，將來擬彙合爲中國學術思想史論叢一書。本書大體，僅爲上述諸書之賅括而綜合的敍述。讀此書者，希望能參考及上列諸書。

八、研治思想史，決不當不注意及通史與文化史。讀此書者，尤希望至少能參考及拙著國史大綱及中國文化史導論之兩種。

九、研治中國思想史，最好能旁通西方思想，始可探討異同，比較短長。本書關於此點，僅能微引端緒，甚望讀者勿輕易略過。

十、本書旨求簡易通俗，各家思想之精深博大處，終不易於言下盡求速瞭。讀者貴能細心玩索，明得一家是一家，明得一節是一節，明得一句是一句。若能反覆研玩，積累之久，自能有豁然貫通之境。

十一、無思想之民族，決不能獨立自存於世界之上。思想必有淵源，有生命。無淵源無生命之思想，乃等於小兒學語，不得稱之爲思想。今天中國之思想界，正不幸像犯了一小兒學語之病。本書旨在指示出中國思想之深遠的淵源，抉發出中國思想之眞實的生命。學者由此窺入，明體可以達用，博古可以通今。庶乎使中國民族之將來，仍可自有思想，自覓出路。幸讀此書者，切勿以知道一些舊公案，拾得一些舊話頭，卽爲了事。

十二、本書成稿距今已二十多年。經作者再自閱讀，有增添，有改定，與舊版稍有不同。幸讀者注意。

中華民國六十六年歲首識



中國思想史

一　思想和思想史

佛經上說：「有生滅心，有相續心。」普通人心都是刹那起滅，一刻兒想這，一刻兒想那。很少能專注一對象，一問題，連續想下。相續心便成了思想。有些人能對一事實一問題，窮年累月，不斷注意思索，甚至有畢生竭精殫慮在某一問題上的，這些便成爲思想家。但宇宙間，人生界，有幾件大事，幾個大問題，雖經一兩個人窮老思索，也獲不到結論，於是後人沿他思路，繼續擴大繼續深入，如是般想去，便成爲思想史。有些注意這問題，有些注意那問題，有些注意問題之這一面，有些注意問題之那一面。注意對象不同，思路分歧，所得結果也不一致，這就形成思想史上的許多派別。

二 中國思想史

有文化有歷史的民族，必然能對宇宙人生中某幾件大事，某幾個問題，認眞思索。經歷了幾百年乃至幾千年的悠長歲月，其實也僅能說對宇宙人生中某幾件事，某幾個問題，有了他們一些意見，還待以後繼續闡發，繼續證成。這是某民族的思想史，也還該把別一民族之所思所得來比較對證。將來在全人類的思想史裏，民族思想也只成爲一派別。

中國民族有了四五千年以上的歷史，究竟中國人在此四五千年歷史文化遙長的演進中，對宇宙人生，曾想些什麼？曾有些什麼意見？我們是中國人，該知道一些纔是。這些便是中國的思想史，無論如何，將來也必然成爲世界人類思想史中之一派別。

三 春秋時代

太遠的，在這樣的小書裏不講了，讓我們且從春秋講起。

人類對宇宙，對人生，有一個最迫切最重大的問題，便是「生和死」的問題。這是凡能用思想的人首先會遇到的問題。這一問題，上接宇宙論，下接人生論，是宇宙、人生緊密接觸緊密聯繫著的問題。不僅是其他一切問題之開始，也將是其他一切問題之歸宿。中國人對此問題，抱何意見呢？當然這有很遠的淵源。但在春秋時代，中國人對此問題，已有很成熟的態度了。

讓我舉兩人爲例：一是鄭國的子產，一是魯國的叔孫豹。

四　子產

在魯昭公七年，子產赴晉，晉趙景子問他：聽說鄭國常鬧伯有鬼出現的事，伯有已死八年了，難道還能有鬼嗎？子產道：能。

> 人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物精多則魂魄強，是以有精爽，至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人以為淫厲，況良霄（伯有字。）三世執政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎？（左傳昭公七年）

這是中國人對於死生鬼神一個傳統的想法，在子產口裏，明白地道出了。

首先我們該注意的是子產說「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂」那幾句。中國人在那時，似乎已不信人生以前先有個靈魂，所以說人生始化曰「魄」，魄指形體。既生魄，陽曰「魂」，可見是有了肉體纔有靈魂的。靈魂只是指此肉體之一切作用神氣而言。這一觀點，顯然與世界人類思想史上其他幾個文化民族，同時或先或後，對此問題的看法與想法截然不同。中國人在此時，已擺棄了靈魂觀，對人生不作靈、肉分異的二元看法。因此中國在此後，對宗教，對哲學中之形而上學，都不能有很大發展。中國人用思想，似乎很早便不喜作深一層的揣測，而寧願即就事物現象的表現上作一種如實的描寫。這是中國心靈在宇宙觀、人生觀上之更近於近代的科學精神處。

「魄」是生理，「魂」是心理。人生以後，若在物質上、精神上處境好，使用厚，他的身體和心靈，便會比別人的強些，故說「用物精多則魂魄強」。心靈強的，他精神作用便精明精爽。(爽即是明。)精明之極，便成神靈了。(神明猶今說神靈。)可見「神明」在當時指生前言，不指死後言。

人到衰老而死，他的生理作用停止了，他的心理作用也完畢了。然則何以有鬼的呢？正為生理作用並未衰老，驟然橫死，(即強死。)那時猶有餘勁未歇，於是遂有鬼的現象。那些餘勁，也不能歷

久不散，所以趙景子要問何以伯有死了八年之久還能有鬼出現呢？據子產的想法，這是可能的。因爲伯有生前的魂魄蓄勢太厚，所以死後餘勁可以歷久不散。然則某一人的心理作用，在其生前極偉大極超特的，在其死後可以成爲神明，也是理所當然。不是子產的思想，直到現在，我們還提到它嗎？這是中國古代人對於鬼神的想法，直到現在，還成爲中國一般人的觀點。我們只舉子產來作一代表。至於此一說法是否準確，只有待將來新科學之發現作考驗。

子產惟其抱有這一見解，因此把人之生前和其死後的問題看輕了，而更看重在人之生命之實際過程中。換言之，即是更看重了人生論，而忽略了宇宙論。因此子產另有一句名言，他說：

天道遠，人道邇。（左傳昭公十八年）

中國人愛講人道，不愛講天道。愛講切近的，不愛講渺遠的。非切實有據，中國人寧願存而不論，這是中國人傳統的思想態度和思想方法。

鄭子產發表他對於討論伯有鬼出現的一番話，正當孔子十七歲的青年時期，我們應該注意鄭子產這番話對於此後孔子思想之影響。

其次要說的是魯國的叔孫豹。

五　叔孫豹

人生問題中最大的，還是一個人死問題。人死問題便從人生論轉入宇宙論，這已不屬「人」而屬「天」。死生之際，便是天人之際。人人都不願有死，人人都想不朽、永生，逃避此死的一關，這是世界人類思想史上最古最早共同遇到、共同要想法解決的問題。叔孫穆子對此曾發表了他極名貴的三不朽論，直到現在，還成爲中國人的傳統信仰。

在魯襄公二十四年，在前引子產事前十四年。魯叔孫穆子如晉，晉范宣子問他：「如何是不朽？」穆子未對，宣子說：「我范家遠祖經歷虞、夏、商、周四代直到此刻，祿位未輟，是否算得不朽？」穆子說：「那是家族的世祿，非人生的不朽。」

豹聞之，太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。（左傳襄公二十四年）

這一節對話，正可爲上引子產的一節話作旁證。正因爲那時的中國人，已不信人之生前和死

後有一靈魂存在，故他們想像不朽，早不從「靈魂不滅」上打算。范宣子以家世傳襲食祿不輟爲不朽，叔孫穆子則以在社會人羣中立德、立功、立言爲不朽，只能不朽在此人生圈子之內，不能逃離此人生圈子，在另一世界中獲得不朽。依照西方宗教觀念，人該活在上帝的心裏。依照中國思想，如叔孫穆子所啟示，人該活在其他人的心裏。立德、立功、立言，便使其人在後代人心裏永遠保存出現，這卽是其人之復活，卽是其人之不朽。因此中國人思想裏，只有一個世界，卽人生界。並沒有兩個世界，如西方人所想像，在宗教裏有上帝和天堂，在哲學中之形上學裏，有精神界或抽象的價值世界之存在。我們必須把握住中國古人相傳的這一觀點，我們纔能瞭解此下中國思想史之特殊發展及其特殊成就。

叔孫穆子這一番話，正當孔子三歲的嬰孩期，這對孔子思想，無疑的有很大的影響。

六 孔子

孔子生在春秋晚期，他是中國思想史上有最高領導地位的人。但孔子思想並非憑空突起，他還是承續春秋思想而來。

季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」（論語先進）

世界上一切宗教，似乎都想根據人死問題來解決人生問題，孔子則認爲明白了人生問題，纔能答覆人死問題。世界上一切宗教，都把奉事鬼神高舉在奉事人生之上，孔子則認爲須先懂得奉事人，纔能講到奉事鬼。這一態度，使孔子不能成一宗教主，也使中國思想史之將來，永遠走不上宗教的道路。

樊遲問知，子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」（論語雍也）

孔子的思想態度，全偏重在實際人生上，即所謂「務民之義」。而對宗教信仰，以及哲學形上學的玄想，牽涉到人之生前和死後，以及抽象超越的精神界，如鬼神問題等，則抱一種敬而遠之的態度。

現在我們問：孔子對人生的理想是怎樣的呢？

顏淵、季路侍，子曰：「盍各言爾志。」子路曰：「願車馬衣輕裘，與朋友共敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（論語公冶長）

這是當時孔門師弟子的人生理想，其實三人的理想是相同的。子路的話比較具體而粗淺，他願把自己經濟物質上的所有權之享受，供諸大眾。他的車馬衣裘，願獻給他的朋友來共同使用。而在他心上，沒有絲毫感覺到可惜。顏淵的話深了一層，他不專從具體的經濟物質上著想，他願對人有善意，因而貢獻出他的勞力，但在其內心覺得像全沒有這會事，對人也如對己般。人那會對他自己有善意，付出勞力，而感覺到對自己有德有功的呢？孔子的話，則較顏淵更深了一層。他不僅要在自己心上覺得沒有這會事，更希望在別人心上亦不要覺得有這會事。你敬事老年人，要使老年人受之而安。你愛護幼年人，要使幼年人只覺得你可懷念。你和朋友處事，要使朋友完全信託你，把你當作他自己般信任。

其實這三人的人生理想是一般的。我們若不明白子路的心情，將更不明白得顏淵的。不明白顏淵的心情，將更不明白得孔子的。他們全希望人與人相處，不要存一人、我之見，更不要專在

自私的功利上打算。若我們不存有一種自私的人、我之見之隔閡，若不專在個我的功利上打算，我們自能像子路，也自能像顏淵，於是纔能學孔子。

孔子這一番的人生理想，並不要宗教信仰，說上帝的意思要我如此。也並不須一套曲折微妙的哲學理論，來說明這一番理想的背後，有如何深奧的，爲普通常人所不易懂得的一種哲學根據。我們不是相信，人人的心理，都會喜歡像有子路、顏淵、孔子般待我的人嗎？我們既喜歡別人如此般待我，我便該如此般待人。而且人人心中，也實在喜歡如此般待人的。因爲人類的心情都是差不多的呀！但爲什麼人只想別人把這樣的心情對待我，卻不肯把自己這樣的心情對待人呢？在這裏，我們便可接觸到當時孔子所要闡述的他對人生問題的大理論，最要的卽孔子常常所講之「仁」。

樊遲問仁，子曰：「愛人。」（論語顏淵）

孟子曰：「仁者愛人。」又曰：「仁者，人心也。」（孟子離婁、告子）

孔子所常講的「仁」，並沒有什麼深微奧妙處，只在有一顆愛人之心便是仁。而這顆愛人之心，卻是人心所固有，所同有。換言之，這是人心之本質。若某一人的心裏，從不覺得有希微對人之

愛，那這一人的心，只可說是獸心，非人心。其實禽獸也還有愛同類之心呀！父母愛其子女，子女愛其父母，便是人人有此一顆愛他心之明證。把這愛他心推擴，即是孔子之所謂「仁」。

有子曰：「孝弟也者，其為仁之本與？本立而道生。」（論語學而）

近代有人在懷疑，孝、慈是對等的，為什麼孔門卻偏多講孝呢？這理由很簡單。天下有不為父母、沒有子女的人，卻沒有不為子女、沒有父母的人。孔門講道，為人人而講，為全世界人類古今之全體量而講。講孝，人人有份。講慈，便有人沒有份。而且人必然先做子女纔做父母。講孝，盡了人生之全時期。父母死了，孝心還可存在。講慈，則最多只占人生之半節。

上面說過，死生之際，便是天人之際。生屬於人生界，死則屬於宇宙界。父母死亡，子女孝心依然存在，常紀念到他的父母，如是則從現世人生過渡通接到過去的人生。只要子女孝心常在，自然感覺到父母生前一片慈心，也是依然常在，而且會永遠繼續常在，如是則從過去人生通過現世，而直達到未來的人生。如是則人生界已滲透進宇宙界而融為一體。這是一個在西方的思想史裏，許多宗教家、哲學家，費盡心思，費盡說法，所要努力解決的問題，但孔子則只想指點

出一種人類所共有的心情之自然流露，並在其實際的人生經驗中來把此問題試予解答了。

「仁」既是人類的共有心情之自然流露，所以孔子說：

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（論語述而）

有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。（論語里仁）

所以仁不僅是一條人人應由之道，而且是一件人人可能之事。但畢竟仁心仁道，還未能在此現實的人生界暢遂發皇，這又爲什麼呢？在孔子思想裏，他認爲這是爲人類的一切個別的功利打算所掩蔽所錯誤了。所以：

子罕言利，與命，與仁。「與」是「贊成」義，如「我與點也」。（論語子罕）

個別的利害計較，孔子是不太注重的。在孔子，寧願贊成命的觀念。外面環境之複雜，人事之變動，隨時有不可逆測的偶然事件之發生，使我們對一切利害計較終於無準難憑，則何如回轉念頭，先從自己內心的情意上起算，不要先從外面事勢的利害上較量呢？

「命」在孔子看來，是一個不必然的。我們若明白得外面有一不必然之命，自然肯回嚮自身

那個必可然之仁了。所以孔子說：

不知命，無以為君子。（論語堯曰）

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎？堯、舜其猶病諸？夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」（論語雍也）

仁者並不是不願博施濟眾，然而這有待於外面一切的形勢與條件，縱使像堯、舜般，掌握到人間最高的權力，也未必能充盡其量的博施與濟眾，這便是謂「命」。命限制了人的種種可能，卻逼出人一條惟一可能之路，這一條路，則是盡人可能的，那便是所謂「仁」。「己欲立而立人，己欲達而達人」，只在我們心上之一念，外面一切條件束縛不得。一切形勢轉移不得。只有仁不在命之內。孔子把「命」字來闡述宇宙界，把「仁」字來安定人生界。儘在不可知之宇宙裏，來建立必然而可能之人生理想。所以孔子說：

知者利仁，仁者安仁。（論語里仁）

有大智慧的人，認清了宇宙不可必之命，自然感到人生內在必然而可能之仁，是人類理想中最有利的行徑了。至於仁者：

求仁而得仁，又何怨？（論語述而）

仁本來是人心自然的要求，他早已獲得了他所要求的滿足，又何所怨恨呢？孔子說他自己的心情：

不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！（論語憲問）

不知命，所以要怨天尤人。知命了，自能不怨天，不尤人。能近取譬，就在自己心情上，發現了人生大道，這是「下學」。使在此人生大道中，直透到不可知之大宇宙中的最高眞理，這是「上達」。在一切不可必中間，卻有一惟一可必的。這惟一可必的，雖操之在人，而還是原之於天。孔子「與命與仁」的主張，在此上就一以貫之了。孔子這一種見解，極平易，卻還是極高深，所以孔子要說「知我者其天乎」。

子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（論語衛靈公）

生屬命，求生不可必得。仁屬己，求仁絕對可能而必得。孔子的人生理想，堅決走歸一線，這須「求仁之學」與「知命之學」配合，纔能瞭解孔子這一態度。所以孔子說：

仁者靜。（論語雍也）

又說：

仁者不憂。（論語子罕）

這都從知命精神來。惟其孔子看重知命之學，所以：

子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。（論語子罕）

不知命，便不免要臆測，要期必，要執滯，要私己。這些不可必得而害仁。絕此四端，纔能安命，纔能成仁。

子不語，怪力亂神。（論語述而）

力與亂，想把自己來打破外面之不可必。怪與神，是希望在外面不可必中忽然跑出一個可能來。孔子知命，因此不說到這些。孔子思想，在這一態度下，使他也忽略了像近代西方對自然科學之探討的一面。西方人的宗教、哲學與科學，都是向外尋索，孔子思想則是把握到自己內心之必然可能，與盡人可得之一面，而因此在宗教、哲學與科學之三方面，皆照顧不及了。

孔子論「仁」，指的人心內部之情意與態度，此種情意與態度，如何求其表達到外面實際的人生界而恰到好處呢？於是孔子纔又注重到「禮」。

顏淵問仁，子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」（論語顏淵）

在知識上，必須「知命」纔能求仁。在行爲上，必須「復禮」纔能爲仁。禮是人生相處之種種節限。人往往爲個己求利的目的而逾越了此種節限。但逾越此節限，未必就是利。所以孔子曰：

不知命，無以為君子。不知禮，無以立。（論語堯曰）

「禮」在仁與命之交界處。在最先，禮本從人與天、人與神、人與鬼的接觸興起，那是一種宗教儀式，是人生界與宇宙界感通的一條路程。但若人類內心沒有一種積極嚮嚮的仁，便無從有這許多禮。孔子只為把此禮之意、禮之內心、禮之所由起之一關參透了，又把禮的精義轉移擴大到人生界，教人在人生相與中，明白得有一條彼我相交接，而又為彼我所不得逾越之一線，此即孔門儒家之所謂「禮」。孔子教人，回過頭來盡其在我，只在我的一邊用力。設若只想要衝破這一線，自己一面的必然而可能的反而懈棄了，而線那邊之不可必得的卻依然不可必得，那是不仁無禮，而同時也未必有利的。

在中國思想裏，好像很少注重到自由。其實孔子說「克己」，（克，克也，勝也。把自己私的一面克去，莫要讓它放肆。是克己。）「由己」，（克己便兼顧到人，但實行只在己一面，是由己。）即就是自由。孔子認為人生只能有有節限的自由。「命」與「禮」是節限，「仁」是自由。為仁是全由自己的，仁是盡人可能而必然可得的，只要把自己先安頓在此節限之內。而此種節限，亦是先照顧到人的一邊而始存在的。人生在宇宙間的節制是「命」，個人在人生中的節限是「禮」，個人在人生與宇宙中的盡量的自由是「仁」。

人在節限中獲得其盡量之自由，這是一種樂。故孔子言禮必連言樂。人須認識得此節限是智，故孔子言仁必連言智。西方思想偏向外，所以更喜言智與樂。中國思想偏向內，所以孔子更喜言仁與禮。

死生之際之推擴，便是天人之際。孔門言仁必言孝，言禮則必言葬與祭。葬與祭是活人對死人的交道。活人對死人打交道，是絕對無功可圖的。絕不圖功利，纔是人情之醇化，纔見其爲仁。中國古語說：「一死一生，乃見交情。」葬與祭是死生之際的交情，那纔見其爲眞交情，纔是絕不從功利起見之眞交情。所以說：

生事之以禮，死葬之以禮。（論語爲政）

愼終追遠，民德歸厚矣。（論語學而）

民德之厚始見仁。

我們若把孔子思想和上述子產、叔孫穆子相比，顯見已有了絕大的進展。子產、叔孫穆子是智者分上事，孔子是仁者分上事。「仁」的觀念，由孔子特別提出，那是中國思想史裏最中心最主要的一觀念。子產要探索到鬼神之由來及其情狀，孔子則只就人之內心之情感方面著想，更不

必深究鬼神之情狀。死生之際，天人之際，也如人與人相交般，只要自盡我心，自竭我情。叔孫穆子尚顧念到人生之如何不朽，孔子似乎不再注重這一節，只要自盡我心，自竭我情，求仁而得仁，在我已當下圓滿，至於立德、立功、立言而使得後世人不忘，此是後世事，非我事。我只盡其在我，得其在我，有生必有死，死後是否能不朽，那是天與命的範圍，在孔子也所不問了。

七　戰國時代

戰國時代，是中國思想史裏極光明燦爛的時代。因爲有了孔子，遂開出戰國思想之繁花，結成戰國思想之美果。戰國思想，有些在反對孔子，有些在闡揚孔子，我們將依次敍述。

八　墨子

緊接著孔子而來，極端反對孔子的，是墨子。

孔子講仁，墨子講「兼愛」。「兼愛」之反面是「別愛」。墨子認爲儒家言仁，雖說是一種

博愛，而此種愛仍是有分別的。愛自己的父母，必勝過愛別人之父母。愛自己的家庭，必勝過愛別人之家庭。愛自己之國，必勝過愛別人之國。如是則國與國相爭，家與家相競，人與人相別。不必個人主義纔始產生人類之自私自利。儒家言仁，也將助長人類之自私與自利。故墨子主張兼愛，此是一種無分別之愛。故墨子主張：

視人之父若其父。

「老吾老以及人之老」是別愛，這是一種有差等的愛。「視人之父若其父」，纔始是兼愛，是平等愛。但別人的父母，不是和自己的父母顯然有分別麼？墨子又如何教人「視人之父若其父」呢？在墨子之意，若從人生界看，固見人生有差別相，若從宇宙界看，則人生將只見平等相。因此墨子又提出「天志」的觀點來，作爲他兼愛理論之張本。他說：

天兼天下而愛之。（墨子天志中）

何以呢？

天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。（墨子天志下）

天既把人類平等看，而人類自偏要相互差別看，所以墨子說：

今天下之士君子，知小而不知大。

孔子是把人的立場、人的標準來講人道，所以主張仁。墨子則從天的立場、天的標準來講人道，所以主張兼愛。換言之，孔子從人生界立論，墨子卻改從宇宙界立論。

主張兼愛，一切平等，視人之父若其父，便不該有禮，禮正代表著一種人與人間之差別。在墨子看來，禮是人類生活中的一種奢侈，尤其是儒家主張的葬祭之禮，剝奪活人的生活資料來供奉死人。這不是奢侈嗎？所以墨子一面雖主張「明鬼」，主張：

上尊天，中事鬼神，下愛人。墨子因主張有天，所以亦主張有鬼。（墨子天志上）

但又提倡節葬。他說：

古者聖王制為節葬之法，曰：衣三領足以朽肉，棺三寸足以朽骸，掘穴深不通於泉流，不發洩則止。死者既葬，生者毋久喪用哀。（墨子節用中）

墨子主張節葬的用意在節用。墨子站在「節用」的觀點上來非禮、非樂。墨子要人「視人之父若己之父」，其實則做到「視己之父若人之父」了。墨子主張愛要平等無差別，但爲實際上外面的經濟物質條件所限，亦爲內面的自己心情之能量所限，不能平等加厚，則只有平等減薄。不能厚待別人父親像自己父親般，則只有薄待自己父親像別人父親般。換言之，則是不當他自己父親看，只當他像別人父親看。所以孟子說：

墨氏兼愛，是無父也。（孟子滕文公）

「無父」是指斥他的無差別相，即是墨子理想中的平等境界。

但墨子並非空發此論，墨子實在能躬行實踐。莊子說墨子：

使後世之墨者，多以裘褐為衣，以跂蹻為服，日夜不休，以自苦為極。（莊子天下）

可見墨子精神，不僅在減薄自己父親的待遇，也減薄了自己的待遇。他不能讓人平等過高水準的生活，便只有先教人平等過低水準的生活。他以身作則地教人來過一種最低標準的人生，即是日夜不休以自苦爲極的人生。但這那裏是人生理想呢？不是以愛人之名，而轉近於不愛人之實嗎？墨子道：不！

昔者禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者無數。禹親自操橐耜而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，沐甚風，櫛疾雨，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此。（莊子天下）

禹不是大家所崇拜的大聖人麼？禹之治洪水，不是爲兼愛天下之衆的麼？禹如此般的形勞吃苦，這該即是我們人類理想的生活標準。所以說：

不能如此，非禹之道也，不足謂墨。（莊子天下）

但後來莊子批評他說：

其生也勤，其死也薄，其道大觳。使人憂，使人悲，其行難為也，恐不可以為聖人之道。反天下之心，天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何？離於天下，其去王也遠矣。（莊子天下）

這是說：墨子雖存心爲天下人著想，但天下人之心，卻不能接受墨子那般的想法呀！

近代有人說，墨學很像耶教，但墨子從未想像到人生世界以外的另一個人生，他從未提供到死後的天堂與樂園來作現世人生之補償。他刻苦了人生，沒有鼓舞著人死。在這上，墨子依然在東方思想裏，他只能做東方一聖人，不配做西方一教主。

九 楊朱

緊接著墨子的有楊朱。墨子極端反對孔子，楊朱卻又極端反對墨子。墨子講「兼愛」，楊朱則講「爲我」。孟子說他：

拔一毛而利天下，不為。（孟子盡心）

可惜楊朱思想的詳細記載失傳了，使我們無法詳述。想來墨子主張兼愛，要人效法天帝的意志，但人類本身既非天非帝，自然無從效法天帝，於是反激出楊朱。他認為人只是人，我只是我，只求人人自愛，各自為我，則世界自治，天下自平。誰也用不著管誰，誰也用不著愛誰。「兼愛」之極，要視人父若其父。「為我」之極，便要不肯為天下拔自己身上一根毛。墨子雖主張兼愛人，但卻干涉人，要人都以自苦為極。楊朱雖不主張對人愛，卻亦不干涉人，讓人各自為我，各自自愛。墨子連自己和自己的父母都不許愛，只要你愛天下之大眾。他說：「你兼愛天下，即你自身和你父親也連帶在內了。」楊朱則只奬勵人自愛，連身上一根毛都愛，認為人人能如此，便不煩再互相愛了。當時墨子之說極盛行，連帶楊朱學說也極盛行。孟子說：

> 楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。（孟子滕文公）

這是說依隨墨子思想，將破毀家庭。依隨楊朱思想，將破毀政治。無論破毀那一端，都將破毀羣道。羣道破毀，則人將與禽獸無別。他又說：

楊、墨之道不息，孔子之道不著。能言距楊、墨者，聖人之徒也。（孟子滕文公）

從孟子言下，可見當時楊、墨思想之風靡一世。

一〇 孟子

緊接著楊、墨，又來了孟子，他反對楊、墨，重復回歸到孔子。孟子思想的新貢獻，在他的「性善」論。孟子說：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。（孟子盡心）

「愛」與「敬」是人心所固有，所同有。從愛生「仁」，從敬生「義」。只要把仁與義推擴到全人生，人生問題也沒有不能解決的。愛與敬便是孟子之所謂「善」。

但孟子並未說人心所固有同有者全是善，孟子只說善亦從人心所固有同有中出。什麼是善

呢？孟子說：

可欲之謂善。（孟子盡心）

人心之所同然者之謂善。

心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（孟子告子）

此項人心之所同以爲然而覺得可欲者，又爲盡人內在所皆有。

惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。（孟子告子）

故一切善皆從人心中來，皆從人心中自然演出。不必像墨翟、楊朱般，另提出一個高深的理論來教人所難能，只就人心所同以爲然，所大家喜歡，而又大家能之的，來提醒指點便是。這正合

孔子所主仁、智兼盡的理想。孟子嘗從其想像中描繪出由人心中自然演出善來之一個具體例證。他說：

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反虆梩而掩之。掩之，誠是也。則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。（孟子滕文公）

本來人並不懂有葬親之禮，父母死則棄之坑谷。孟子設想，有一天，有一人偶經坑谷，見他父母親的死屍，正爲狐狸所食，爲一羣蠅蚋攢聚而嘬，他忽然心中覺得難過，額上泚泚然出了好些汗。那些汗，在他額上泚出，當知並不是爲什麼禮教束縛，那時還沒有聖人在教仁教孝，定禮作制，強要人葬其死親。那些汗，全是此人良心發現，直從他心臟跳動，而引致他額上的那些汗來。於是那人纔歸到他住處，拿些籠挿之屬，來把他死親屍體埋了，這便是仁，便是孝，便是葬禮之所由起。

我們可以根據孟子那番想像繼續推演。讓我們想，那人掩埋了他死親之屍，以後他自會把他那番經歷告訴給別人。別人聽了，自會猛憶起自己也有死親扔棄在野，他們也自會激發同情，趕

快把他們以前扔棄的死親之屍掩埋。如此一傳十，十傳百，葬禮遂成爲一種風俗。那首先第一人，埋其死親的，便是個「聖人」，便是先得了「人心之所同然」，葬禮便是一件「可欲」的事。人類社會的一切善，都是像此般演出。所以孟子說：

舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希？及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦。（孟子盡心）

舜是中國史上上古一聖人，在舜以前，中國並沒有許多聖人，制定許多禮教，發揮出許多道德理論，舜何以憑空能成爲一聖人的呢？只爲善是人心中所固有，所同有。在舜以前，有許多善，早就在他人心中發芽抽條。舜的心，比較別人更開敞，更鬆靈，別人心裏的善種，飄落到他的心田，便會生根滋長。不！這猶如電流交感，舜的心靈中本亦有善種，一經外面之呼喚而覺醒了。

孟子又引伊尹一番話說：

天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也，予，將以斯道覺斯民也。（孟子萬章）

人心皆有善，只「覺」有先後。此種覺由微而著，由小而大。舜並不完全是先覺。孟子說：

大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以為善。（孟子公孫丑）

舜之善的知識，有許多還是從別人心中來。還是由別人之善感發而興起。大舜之大，正在其能「取人之善以爲善」。人心有同然，舜之舍己從人，是舍己之未與人同的，而改取了其與人相同的。如是則舜也還是個後覺。如是則人類中最早第一個先覺究是誰呢？這在人類文化歷史上是無名可指的。眞個先覺者，只好說是人之「心」。換言之，這是人之「性」。孟子又說：

堯、舜，性者也。湯、武，反之也。（孟子盡心）

又說：

堯、舜，性之也。湯、武，身之也。（孟子盡心）

因爲歷史茫昧，積微成著。遠古之善，尙是微而未著，難以確指。堯、舜是上古之聖人，好像堯、舜之善，堯、舜之爲大聖，是前所未有，是純由其天性之自發。故曰「堯、舜性之」。湯、

武則是中古之聖人，湯、武以前已有堯、舜，湯、武聞堯、舜之善言，見堯、舜之善行，反之於身，而誠見其可欲，而感到樂莫大焉，故說湯、武是「反之」，是「身之」的。孟子曰：

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。（孟子盡心）

物卽指人生品德之一切標準而言，凡屬人生界一切公認爲善與德之標準，其實皆從人心中來，因此在我莫不備有。我們若反身體認，覺得別人所提倡所公認的這許多善與德之標準，皆是恰如我心之所欲，又恰爲我心之所有。如是，我便感到內外如一，外面一切善與德，便恰如我的心般，眞實不虛，此卽所謂「反身而誠」，那豈有不大樂的呢？所以善與德之在人生界，自然會由微日著，正如水流歸海，行乎其所自然，「行其所無事」，沛然若決江河了。

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流，人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙。激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢

則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」（孟子告子）

這是孟子就人性之傾向言。孟子未嘗不知人性也可使爲不善，但就人類文化歷史演進之大趨勢看，從人之內心之眞實要求看，我們不能不承認人性在向善的一邊發展。只有向善的一邊發展是更屬自然的。所以孟子說：

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。（孟子告子）

我們儘可說人性開始並不善，但到底終不能說人性是不能爲善呀！人性可爲善，也可爲惡，但就人類歷史文化之長程大趨勢而言，人性之向善是更自然的。此卽孟子性善論的根據。人性之趨惡，是外面的「勢」。人性之向善，則是其內在之「情」。

孟子道性善，言必稱堯、舜。（孟子滕文公）

他說：

凡同類者舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。（孟子告子）

他又引顏淵曰：

舜何人也，予何人也，有為者亦若是。（孟子滕文公）

我們若承認聖人有善有德，便不該不承認人人皆可有善有德。因爲聖人不是天，不是上帝，他還是同樣的一個人呀！所以說：

人皆可以為堯、舜。（孟子告子）

此是主張性善論者所必有之結論。除非我們信仰人類根本不能有善與德，善與德只在上帝身邊，如西方宗教之所說，否則孟子的性善論，實在有它顚撲不破之眞理。

然而孟子也只說「人皆可以爲堯、舜」，「乃若其情則可以爲善」，孟子並未說天地生人全都是堯、舜，人性全都是善。孟子只說可以爲善，還得要我們自肯有爲。故孟子說：

君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恒愛之，敬人者人恒敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆猶是也，君子必自

反也，我必不忠。自反而忠矣，其橫逆猶是也，君子曰：「此亦妄人也已矣，如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉。」（孟子離婁）

可見孟子也承認人類中依然有「與禽獸奚擇」的。只是君子不在這些上計較。君子只注意人類全體之大趨勢。君子只認定我自己該如何做。孟子又說：

生，亦我所欲也，義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。（孟子告子）

可見孟子又還承認人生界也有時要迫得我們不得不「捨生取義」的。但我們卻爲何定要捨生取義呢？在這裏，可見儒家雖非宗教，而實帶有一種宗教的精神。而且這是宗教中一種最高的精神。我們也可說，儒家是一種人文宗教，「人性善」是他們最高的宗教信仰，「殺身成仁」與「捨生取義」，是他們最高的宗教精神。所以孟子說：

待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。（孟子盡心）

待天下太平了，我再做個善人，那是凡民皆能的。在亂世，還肯奮發向善，而且肯犧牲生命來向

善，那只有希望少數豪傑之士了。

一一　莊子

與孟子略同時，又有莊子。莊子思想，既不偏孔、孟一邊，也不偏楊、墨一邊，又另有他的自己的一套。

孔、孟、楊、墨，其實全都偏在人生界，莊子思想卻能更多注意到宇宙界。他常縱任他想像之所能及，來渲染此宇宙之無限。空間無限，時間無限，由此對比，顯映出人生界之渺小與短暫，人生之有限。有限的人生，如何能瞭解得無限之宇宙？而人生則正安放在此宇宙中。我們既不知自己那個安放處，自難把自己安放好，由此莊子遂提出他許多對智識論上的問題來。他說：

知人之所為也，以其知之所知以養其知之所不知，是知之盛也。（莊子大宗師）

人生有限，因此知識也有限。人應該自知此有限，自安於此有限，愼勿把有限的「知」來侵犯妨害到此有限外之無限的「不知」。這是人類知識最高的可能，亦是人類知識所最應有的警覺。人

若強不知以爲知，要試圖侵越此知之限界，則橫在人生前面的只是一個危殆。莊子說：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。已（此「已」字作「如此」解）而為知者，殆而已矣。（莊子養生主）

現在且說莊子所指出的人類知識之兩大限界。第一是「死與生」，這是時間上的限界。莊子說：

予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？（莊子齊物論）

生人不知死事，此是智識上之第一限界。第二是「物與我」，這是空間上的限界。莊子說：

民濕寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味？猨，猵狙以為雌，麋與鹿交，鰌與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天

下之正色哉？（莊子齊物論）

在時間上，這一時不知那一時。在空間上，這一處不知那一處。我不能眞切知道非我之物與彼，此是智識上第二限界。莊子說：

> 庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？（莊子齊物論）

我們在此時此處之所謂「知」，在別時別處，或許將轉成爲「不知」。人類知識既不足憑，其由知識所連帶引起的「好惡」之情，以及「是非」之見，將更不足憑。

死生與物我，智識上此時空之兩大限界，莊子歸納稱之曰「彼是」。莊子說：

> 物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。（「方生」是同時並起義。）雖然，方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。（莊子齊物論）

人生根本不能脫離時空之有限性。在此時空限界之這一邊的是我與生，莊子稱之曰「是」。

此時與此處。在此時空限界之那一邊的，是物與死，莊子稱之曰「彼」。他時與他處。因此有「是」必有「彼」，有「彼」必有「是」。「彼」「是」同時並起，而且平等存在。在此則此曰是，在彼則彼曰是。「彼」「是」雙方又可以對等互易。但人之情感知識，常見此爲是而可好，彼爲非而可惡。其實此非與惡之情見，早已侵越了知之界限而闖進我們所不可知之對面去。我們對知識限界之那一面，既本無所知，又何從認其爲非而可惡呢？此種錯誤，是只知依照著人生界而起。人類每每喜歡把人生界來推概宇宙界，喜歡把有限來推概無限。此卽莊子之所謂「以有涯隨無涯」了。我們若能改就無限的立場，依照宇宙界，則根本將無此分別，無此限界。但宇宙中既確有此人生界，而我們又確然存在於此人生界之內，我們便不能不在人生界中承認有這一面。卽我與生，卽此時與此處。但我們也該從宇宙界的立場來同時承認有那一面。卽物與死，卽彼時與彼處。如是則將見在無限界中之有限界，變成無處無時不是，抑且無處無時不可好。莊子說：

是以聖人不由，卽不由專就人生界之立場來看外面之一切。而照之於天，卽改就宇宙界立場看。亦因是也。（莊子齊物論）

若由純乎天的立場，卽宇宙界的立場，則根本無「彼」「是」之分。現在是站在人生界中而同時采用宇宙界的立場，則此人生界將無時不是一是，無處不是一是。故莊子說「亦因是也」。純乎

人生界的知識範疇，是因乎「是」而有「非」，因乎「非」而有「是」。純乎宇宙立場，則並無是非之分。現在是把人生界妥當安放在宇宙界裏，則可以各有其所是，而不必各有其所非。此亦是一種「因是」，但與「因是因非」之「因是」不同。一面是因有所是而有非，因有所非而有是，此則只因其所是而不再有所非。如是則一切皆「是」，更無有「非」。故莊子說：

> 物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。恢恑憰怪，道通為一。其分也成也，其成也毀也。凡物無成與毀，復通為一。通也者得也，適得而幾矣。因是已。（莊子齊物論）

人生界有得必有失，有是必有非，有好即有惡，其實是誤在其有所知即有所不知上。莊子的理想人生，是只有得而更無所失。此種得，乃人生界從宇宙界中之所得。莊子稱之為「適得」，「適得」是一種無心於得之得。並不是先有所好、所是後之得，而是偶然適得，所得的便是「是」。「因是已」，是即此而止，即其所適得而止。不再從所得侵越到其所未得，而橫生一種好惡是非之妄見。所得為「生」，「生」即是一是，卻不就此認「死」即是非。所得為「我」，「我」即是一是，卻不就此認「物」即是非。因死生物我，同樣在此宇宙界中，同樣是一天。這一種境界，莊子稱之為：

天與人不相勝，是之謂眞人。（莊子大宗師）

若站在純宇宙的立場，而剋滅了人生界，則將一無所得，一無所是。現在是僅有得而無失，僅有是而無非。一人如此，人人如此，一物如此，物物如此，宇宙之極無，轉變成人生之極有。莊子說：

彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。（莊子齊物論）

宇宙是無限的，所以每一個「是」，即每一個此時與此處。莫非站在此大無限之中心。一切皆站在此大無限之中心，即一切平等，而非一切相對。「環中」是無相對的，因他是個中心。但亦非絕對的，因他只是個中心。人生界是有限的，有限不能應無窮。宇宙界是絕對的，絕對亦不能應無窮。這是把此有限安放在無限之中心，既無相對，又非絕對，纔能「應無窮」。一切皆中心，一切是無窮。故莊子說：

是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。（莊子齊物論）

「鈞」是鈞陶的鈞。陶人模下那個圓轉的物是「鈞」。天地間一切現象，轉動不居，都賴有一中心。而天地間一切物，卻全是一中心。我們不瞭解，總想把自己作中心。自己誠然是一中心，但不該只承認此一中心來抹殺其他一切中心。但也不必因天地間另有其他許多中心而抹殺了自己此一中心。這便是莊子之所謂「兩行」。「兩」即是「彼」「是」之兩，「兩行」不是兩兩相對。兩兩相對，免不了矛盾與衝突。此「兩」是一中心、一外圍，卻可圓轉自如。天地間一切物，各是一中心，各有一外圍，各各可以圓轉自如。莊子之所謂「兩行」，正是中庸所謂「萬物並育而不相害道並行而不相悖，」的意思。

莊子既主「因是」與「兩行」，故又主張「無適」。他說：

> 無適焉，因是已。（莊子齊物論）

「適」是由此往彼之義。現在則無所往而不是一中心，因此不必有所往，即是「無適」。「無適」則此此止於此，彼彼止於彼，彼是兩行，各止其所，莊子又稱之爲「約分」。莊子曰：

> 道人不聞，至德不得，大人無己，約分之至也。（莊子秋水）

「分」是分際限界。每一有限，都有其分際限界。莊子的人生理想，要人各自約限於自己分際之內，不必再有所向往。但此一分際，約之又約，便只成了此時與此處，一時空之交點。此一時空交點，根本無常，根本變動不居。莊子亦說：

> 物量無窮，時無止，分無常，終始無故。（莊子秋水）

時行無止息，終始無故態，物量無窮，其所得分際亦無常，此四語，道出了整個宇宙中一切現象之不居常態。莊子要人把自己約限於其本有分際之內，而此一本有分際恰又變動不常，由此纔可進一步講到莊子之另一觀點，卽莊子之所謂「化」。莊子自己說：

> 昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣，此之謂物化。（莊子齊物論）

莊周與胡蝶必有分，但爲莊周時便是莊周，爲胡蝶時便是胡蝶，各因其是，各約於其所得之分之內，各不相適，豈不甚好？現在必問是莊周變了胡蝶，（如是則莊周是而胡蝶非，莊周侵入了胡蝶分內。）還是胡蝶變了莊周，（如是則胡蝶是而莊周非，胡蝶侵入了莊周分內。）宜乎是非好惡，紛然而起，昧然而無所定了。這些都是不知化。莊周說：

物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎？何不為乎？夫固將自化。（莊子秋水）

化根本是不由人主宰的。莊子的理想人生，則在「與化爲人」。「與化爲人」者，化是宇宙界，是人生外面之大環，在此大環中得安放，便是「與化爲人」。人生之大患，在只認此有限之人生，而不認此無限之大化。在只認此有限人生之中心，而不認此無限大化之外環。如是便不是「與化爲人」。

莊子言「化」，又言「氣」。宇宙界只是此一氣在化。他說：

通天下一氣耳。（莊子知北遊）

物我彼是，皆在此一氣之化中。莊子的理想人生，則在：

與造物者為人，而遊乎天地之一氣。（莊子大宗師）

與造物者爲人，便是「與化爲人」。遊乎天地之一氣，便是：

止乎無所化。（莊子達生）

便是：

遊於物之所不得遯而皆存。（莊子大宗師）

萬物之化，終不出此一氣。所以自萬物言，則在日化之中。自此一氣言，則無所化。故惟：

日與物化者，一不化者也。（莊子則陽）

人之形骸日在化之中，人能遊於不化，則是「遊於形骸之外」。由是我們可以再進一步說到莊子之又一觀點，此卽莊子之所謂「神」。

莊子書中之神，實非鬼神之神，而乃一「與化爲人」之人。他引肩吾問連叔的一段話說：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。（莊子逍遙遊）

怎麼能有這樣的神人的呢？莊子在另一處引子列子、關尹子的問答說：

> 子列子問關尹曰：「至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄，請問何以至於此？」關尹曰：「是純氣之守也。凡有貌象聲色者，皆物也。物之造乎不形，而止乎無所化，夫得是而窮之，物焉得而止焉？彼將遊乎萬物之所終始，壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉。夫醉者之墜車，雖疾不死，骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼，不入乎其胸中，是故遻物而不慴。彼得全於酒，而猶若是，而況得全於天乎？聖人藏於天，故莫之能傷也。」（莊子達生）

這一種至人、神人，莊子有時又稱之爲眞人或天人。其實不過是「與化爲人」之人。此種人，我們亦可稱之爲宇宙人，而非世間人。聖人遊乎方之內，遊乎形骸之內，依然是人世間的人，依然是一物。神人遊乎方之外，遊乎形骸之外，雖在人生界，雖還是一個人，但已超越人生界而遨遊乎宇宙界。那種人，莊子謂之天人，謂之神人。如何成得一天人與神人，此須瞭解莊子之知識論。中國後代的神仙思想，全由莊周引起，雖不盡是莊周之原來想像，但神仙思想實導源於莊

子，這也是中國思想史裏一特點，應該在此述及。

故莊子書中的神人，依然是一個人，只是其心知經過了人文洗煉，而仍想逃返自然的理想的自然人。因此與其說莊子思想在反知，毋寧說他在更讚頌知。所以莊子說：

小知不及大知。（莊子逍遙遊）

有眞人而後有眞知。（莊子大宗師）

如是則莊子書裏的神仙，依然是一個人，依然從人世界產生，不從另一世界降來，這就說明了莊子思想依然是中國思想。因此莊子雖喜講宇宙界，但莊子絕沒有西方宗教氣味，而且是絕端的無神論者。但莊子思想亦不能走上西方近代自然科學之道路。明白言之，莊子思想實在還是人文精神的。

我們若說孔、孟、楊、墨所講是一種「道德人生」，則莊子所追求的是一種「藝術人生」。其實莊子思想裏，有許多點很近似孔子。儒家本有兩方面，「用之則行」、「達則兼善天下」，是一面。「舍之則藏」、「窮則獨善其身」，是又一面。莊周書中頗多稱引孔子、顏淵，只是注重他們的消極面，不注重他們的積極面。注重在藏與獨善，不注重到行與兼善。墨翟注重行與兼

善，或者楊朱早就注重到藏與獨善。說不定楊朱是莊子思想之前驅。可惜文獻不足，無從詳證了。但在此可說者，莊子之藏，是把此有限人生，妥善地藏在無限的大宇宙中。這點，決然為楊朱所未經闡發的。孔子只是藏在人生中，所以是道德人生。莊子則藏在宇宙中，所以是藝術人生。

若說中國思想對世界思想史有貢獻，無疑的，其最大貢獻，多在人生界，不在宇宙界。人生界之積極方面，是道德人生，其消極方面，則為藝術人生。墨家思想衰落了，墨家精義，多為儒家所吸取而融化。於是將來的中國思想界，遇盛世積極，則講道德人生，都崇尚孔孟儒家。遇衰世消極，則轉講藝術人生，偏向莊老道家。因此以後的中國思想界，遂形成了孔孟與莊老遞興遞衰的局面。

一二　惠施與公孫龍

莊子同時，有一思想密友惠施。但兩人思想態度絕不同。莊子近似孔子，其思想都從實際人生之體驗中來。惠施近似墨子，他的思想，都從思辯理論上來。墨家思想，頗有些近似西方哲學

家之邏輯方法，惠施更就這一面推闡盡致，在當時見稱爲「辯者」，在後代被目爲「名家」。莊子稍後有公孫龍，也是「名家」著名的代表。

莊子喜歡講萬物一體，惠施也喜歡講萬物一體，但兩人講法不同。莊子說：

自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之。萬物皆一也。（莊子德充符）

又曰：

假於異物，託於同體。（莊子大宗師）

可見莊子論萬物一體，是對外面事相之實地觀察，是對人類心情知見之深一層的分析。惠施則謂：

至大無外，謂之大一，至小無內，謂之小一。（莊子天下）

大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。（莊子天下）

氾愛萬物，天地一體也。（莊子天下）

可見惠施所謂萬物一體，是從名言分析，從人類語言涵義之引伸的必然結果而言。其實人類的語言名字，根本並不能恰恰符合人類的心情知見。若偏就語言名字無限引伸，是很容易與人類原本的心情知見違逆的。故莊子非之，稱其：

飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。（莊子天下）

莊子與惠子遊於濠梁之上，莊子曰：「儵魚出游從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」（近代西方唯心哲學便謂心非物，因此也不能知物。）莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」（即就語言，破其語言，是為以子之矛攻子之盾。此是淺一層的戲論。）惠子曰：「我非子，固不知子矣，子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」莊子曰：「請循其本。（此始不就語言，而就心情知見之真實經驗處講，是為深一層的正論。從知見之本原處講。）子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之，而問我，我知之濠上也。」（若照莊子意，我心既已確知有外面之物，便不必追問其如何知。）（莊子秋水）

這一節答辯，正可說明莊、惠兩人思想態度之根本不同點。惠施總愛在名字言辯上著想，故說「子非魚，安知魚之樂」，莊子則直從實際的心經驗中透悟，故說「我知之濠上」。莊子在濠梁之上，親自看到儵魚出游從容，而從其內心眞切感到魚之樂。惠施卻偏說「子非魚，安知魚之樂？」這豈不是「飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心」之一具體例證嗎？而且惠施問莊

子：「汝安知魚之樂」，則明知莊子知魚之樂而起問，這已自相矛盾了。郭象曾代莊子答辯，云「汝非我，又如何知我之非魚」，這亦有理趣。總之專從人類語言名字分析上，過細推展引伸，結果常易犯此病。

在惠施之後，又有公孫龍，與惠施齊名。他們的思想，一樣都從名字言辯上作根據。惠施喜歡把異的說成同，公孫龍卻喜歡把同的說成異。他最喜歡講「白馬非馬」。他說：

求馬，黃、黑馬皆可致。求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一。所求一，而黃、黑馬，有可有不可，何也？（求馬，則黃、黑馬可致，求白馬則黃、黑馬不可致，可證所求非一。）故黃、黑馬一也，而可以應有馬，不可以應有白馬，是白馬非馬審矣。（公孫龍子白馬論）

其實公孫龍此辨，在西方名學上亦有根據。英人穆勒作名學，力辨名乃「物名」非「意名」。公孫龍實乃「意名」論者。就求白馬者之心意言，則白馬非馬。物名是客觀的，可推。意名乃主觀的，不可推。（名學中論名有內包、外延之別。內包主其所涵，則白馬非馬。外延主其所舉，則白馬是馬。名學推理皆就外延，公孫龍則改就內涵，理據不同。）公孫龍又說：

物莫非指，而指非指。（公孫龍子指物論）

一切物名，皆由人心意有所指。若無人心意所指，則根本物名不起。但人心意所指，則各各相別。此人所指，未必即彼人之所指。此刻所指，未必即彼刻之所指。則此指非彼指，故說「指非指」。（如是則不僅白馬非馬，抑且白馬非白馬。）於是公孫龍又有「離堅白」之說。他說：

> 視不得其所堅而得其所白者，無堅也。拊不得其所白而得其所堅者，無白也。（公孫龍子堅白論）

目視石，得其白，不得其堅。手拊石，得其堅，不得其白。視石的稱石，是指「白」而言。拊石的稱石，是指「堅」而言。名同而指不同。於是公孫龍又有他的「名實論」。他說：

> 名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。
>
> 故彼彼止於彼，此此止於此。（公孫龍子名實論）

如目視石，其意實指石之白。手拊石，其意實指石之堅。目視的說石，其所指實不在堅。手拊的說石，其所指實不在白。如是則「石」之一名之內，並不兼包有堅、白。故公孫龍主張「離」，

主張「止而不推」。這一說法，初看很近莊子所謂「因是已」之說。公孫龍雖屬名家，實把根據名來推理的基本理論徹底推翻了。但莊子決不會喜歡公孫龍的那一套，（今莊子書中有力斥公孫龍的。並非莊子手筆，乃莊子後學所爲。）因公孫龍理論，還是根據名字言辨出發，而來推翻名字言辨。莊子思想則根本不從名字言辨出發，而卻也沒有像公孫龍那樣太抹殺了名字言辨之用，所以莊子說：

> 筌者所以在魚，得魚而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉！（莊子外物）

他又說：

> 書不盡言，言不盡意。

言由意而生，言所代表者是意，然言常不能盡意。我們正貴在此不盡意的言中，來求得其所代表之意，乃及其言外不盡之意。公孫龍則似乎認爲言卽是意，意盡於言，如是則不免要死於言下，轉因言而失意。他的言辨，自然仍如惠施般，足以服人之口，不足以服人之心了。

從思想脈絡看，先秦名家，其實從墨學變來。墨家主「兼愛」，其理論根據則在「天志」。

是否眞有一人格的天帝而又有他那一番志的呢？這在中國傳統思想裏是不易認可的。惠施始轉換論點，說「天地一體，汜愛萬物」，不再說有上帝意志，卻想從名言異同的辨析上來支持墨義，來教人兼愛，無疑的必然要仍歸失敗。但其在積極的助成墨義，則無可否認。公孫龍主張「白馬非馬」論，卻是從消極反面來爲墨義解嘲。因墨家主張兼愛，在實踐上，亦有難圓處。小取篇說：

> 盜人，人也。多盜非多人，無盜非無人也。惡多盜，非惡多人，欲無盜，非欲無人。愛盜，非愛人也。殺盜，非殺人也。

盜非人，殺盜非殺人，無背於兼愛人之意，這顯然是公孫龍白馬非馬論之眞實意指，與眞實應用。但無論如墨子般推本上帝意志，或如惠施、公孫龍般專就名言分析，來正反辨護，這兩條路，都在先秦思想界受到激烈的抨擊了。這是一種思想方法上的抨擊。在此盡大力的是莊子道家。墨家的兼愛，雖是一番大理論，但一面經不起莊子在思想方法上之抨擊；一面敵不住孟子在人生實踐上的主張。於是盛極一時的墨學，也只有日趨消沉了。

一三 荀卿

戰國思想，在莊周、惠施同時，及其稍後，除卻道、名兩家外，尚多有反對儒家別樹異幟的，於是又出了荀卿，來駁擊諸家，重回孔子。荀子在當時，其有功儒家，不在孟子下，但孟子主「性善」，荀子主「性惡」，兩人思想又恰相反。荀子曰：

人之性惡，其善者僞也。今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓合於文理而歸於治。用此觀之，則人之性惡明矣，其善者僞也。（荀子性惡）

然則禮義何自來？荀子曰：

禮義者，聖人之所生也。（荀子性惡）

又曰：

聖人積思慮習僞，故以生禮義而起法度。然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。（荀子性惡）

聖人化性而起僞，聖人之所以同於衆。其不異於衆者，性也。所以異而過衆者，僞也。（荀子性惡）

荀子指自然爲「性」，人爲爲「僞」。人類文化皆起於人爲，但人爲與自然之界線，則並不能嚴格劃分。謂人性中有惡，固屬不可否認。但謂善絕非自然，全出人爲，此見實太窄狹。因此後來中國思想界，大體還是承襲孟子。荀卿在當時思想上之貢獻，不在其提出了性惡論，而在其對其他各派反儒家思想能施以有力之抨擊。此下專舉其對墨子、莊子、惠子三派之批評爲例。他說：

墨子蔽於用而不知文，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。故由用謂之，道盡利矣。由辭謂之，道盡論矣。由天謂之，道盡因矣。（荀子解蔽）

墨子是一個實用主義者，由他看來，只要有利便是道。惠子是一個名辨主義者，由他看來，只名字上的辨論便是道。莊子是一個自然主義者，由他看來，只因任自然便是道。荀子說：

此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。(荀子解蔽)

儒家思想，並不是不看重實利，也不是不看重名言辨析，亦不是不看重自然，只不偏陷在此一角，而把思想拘礙了。

荀子批評墨家，有一段極精闢的話。他說：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所以起也。故禮者養也，出死要節，所以養生也。出費用，所以養財也。恭敬辭讓，所以養安也。禮義文理，所以養情也。人苟生之為見，若者必死。苟利之為見，若者必害。苟怠惰偷懦之為安，若者必危。苟情說之為樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣。一之於情性，則兩喪之矣。儒者將使人兩得之

者也。墨者將使人兩喪之者也。是儒墨之分也。（荀子禮論）

荀子著眼在人類羣體生活上來闡述儒家的「禮」之精義。外面注意物質經濟條件，內面注意情感需要條件。「禮」可以給此外、內雙方以協調，使內心欲求不遠超過外面物質經濟之所允可。使外面經濟物質供養，也不遠落在內心欲求之後。這是兼顧心、物雙方之一種人生調節與人生藝術。墨家只看重外面物質實利，其實是站在純經濟的立場，而忽略了內在的情性。但荀子是主張性惡的，認爲人性只知好物質實利，故反而說墨子只看重了人的情性。孔孟言禮，主從人類相互間的「愛」與「敬」出發，荀子則改從人類經濟生活之利害上出發。故孔孟言禮，是「對人」的，而且當下卽是一目的。荀子言禮，則轉成「對物」，而且僅成一手段。荀子發揚儒學，而忽略儒之言仁，荀子畢竟只是一個智者，非仁人。（莊子亦是一智者，墨子、惠施則一是志士，一是純理論者。）但荀子言禮極具體，他說「禮」中包涵人生種種之「欲」，對此後中國經濟思想有關政治實際措施方面之影響則極大。

荀子批評惠施，也有一段精闢的話。他說：

君子之言，涉然（深入人生實際。）而精，俛然（俯就人生實際。）而類，差差然（貌若不平不齊。）而齊。彼正其名，當其辭，以務白其志義者也。彼名辭也者，志義之使也。（辭是判斷，名與辭是人類表達志義之工具，卻不能由名與辭獲得志義。）足以相通則舍

之矣。，名與辭是人對人之表白非人對理之探求。故名足以指實，辭足以見極，，極，中也本也。則舍之矣。外是者謂之訒。訒，難也。艱深之義。言辨艱深，僅以難人，反失真理。是君子之所棄，而愚者拾以為己寶。故愚者誘其名，眩其辭，而無深於其志義者也。（荀子正名）

他又說：

名也者，所以期異實也。分異外面之實，如人與物兩名異實。辭也者，兼異實之名以論一意也。如「人為萬物之靈」一語，兼人物兩異實之名而表示出對人之評價。辨說也者，心之象道也。「道」字疑衍。辨說只表達心之所思，故曰「心之象」。心也者，道之工宰也。非心則道不明，猶非工則器不成。宰是主宰義。道也者，治之經理也。治是人類羣體生活之最高表現，而道為之條理。心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期。（荀子正名）

這是說能合於道者是心，心有所思所明而以說表出之。說由辭組成。故辭必合於其所欲說。辭必兼異實之名而成。故欲立辭成說，必先正名以待，故正名只是鑄辭立說的一種工具。明「道」者是「心」，由「說」來表達之，又用「辭」來表達「說」，用「名」來表達「辭」。辨者之蔽，是把此順序逆轉了。他們由名生出辭，由辭生出說，即由說來替換了心，而認之為道了。荀子此一

態度，仍近孔子與莊子，主從人生實際經驗中求道，不從名與辭之辨析理論中明道，所以與名、墨分途。這一番駁正惠施一派辯者之言，極似莊子，而說來更透闢。名、墨兩家的思想方法，在將來中國思想界無大進展，荀子的影響亦大。

現在再抄錄荀子批評莊子的一番話，他說：

明於天人之分，則可謂至人矣。不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者雖深，其人不加慮焉。雖大，不加能焉。雖精，不加察焉。夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參而願其所參，則惑矣。列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。惟聖人為不求知天。天職既立，天功既成，形具而神生，（此即子產「既生魄、陽曰魂」之義。）好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛以治五官，夫是之謂天君。財非其類以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。闇其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶。聖人清其天

君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功，如是則知其所為，知其所不為矣。則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。故大巧在所不為，大知在所不慮。（荀子天論）

荀子又說：

大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。（荀子天論）

此一番話，顯是針對莊周一派「知有天而不知有人」者發。但有些說得過偏過重了，又似乎轉近於只求知人，不求知天了。莊子意在擴大人的智識範圍，不要僅僅拘囿在人生圈子之內；荀子則在規制人的智識範圍，只許拘囿在人生圈內已够了。孔子獎勵人「知命」，積極方面像是莊子，消極方面像是荀卿。而且孔子的知命之學，還留有一條天人相通之路，荀子則把天、人界線劃得太清楚了，遂變成天、人對立，變成「制天命而用之」了。孔子思想中所留著的一條天人相通之

路，便是他對人性的觀點。子貢說：

夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。（論語公冶長）

從子貢的話裏，卽透露出孔子對人性與天道，是同樣看法的。後來孟子說「盡性知天」，便是沿著孔子看法而來。孔子言仁，孟子言性善，宇宙界與人生界卽從此人心之「仁」與人性之「善」上通氣。現在荀子因爲要力反莊子之太偏向自然，而過分提高了人爲，於是把天與人截然分開，主張性是惡的，天是要制的，他的理論遂不免太偏於重智。他講人心功能，也看重思慮，卽智。而忽略了情感，卽仁。於是在荀子思想中，遂不得不更多承認了「欲」的地位。他說：

凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。所受乎天之一欲，制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。欲雖不可盡，可以近盡也。

欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡。欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者，進則近盡，退則節求，天下莫之若也。（荀子正名）

荀子思想中對「欲」有二態度，可進則求近乎滿足所欲，不可進而退，則求自己節制所欲，不使其太不够滿足。這一番功夫，則全賴人之心智。心智貴能知道，此道即指示人進盡欲、退節欲之恰好道路。則荀子此處所謂「道」，與上引之所謂「禮」，皆是人羣面對物質生活之所需，而非發源於人與人相處之一片深情厚意而始有，此為荀子與孔孟之相異處。在此處，荀子雖力反莊子，其思想路徑又實與莊子為近，荀子曰：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。（論是「經綸」義，倫理指物與物之相互關係言。）坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣。（荀子解蔽）

可見荀子思想是對物的，是純理智的，（不注重人類天性中之仁愛，不注重人與人間之自然情意，此一點使其甚近於西方哲學。）但非純思辨、純理論

的。以其反對名、墨兩家之思辨方法，這一點使其仍與西方哲學不類。他的獲得理智的方法，卻有些近似於莊子。這一點使其雖主張嚴格劃分天、人界線，雖頗主克服自然，駕馭自然，而並不能接近西方科學的道路。他雖很看重人類羣體生活，而注意到其間之禮義法度。但其對人羣，亦如對物般，只就其生活之外面著眼，沒有一種人與人間之情意之相通。因此使其成爲一傲慢的智識主義者，成爲一主張等級性的智識貴族。他專就智識立場分人爲四等。他說：

有聖人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者。（荀子性惡）

在他處，荀子又分人爲大儒、雅儒、俗儒、俗人之四類。大儒卽聖人，如孔子。雅儒相當於士君子，俗儒相當是役夫，荀子在他處又稱之爲姦人，乃指反儒術之百家言。俗人卽小人，乃爲無知無識之平民。他說：

不學問，無正義，以富利為隆，是俗人者也。略法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書，「隆禮義」是守後王之法度，稱道詩書，則上究歷史，法先王矣。殺是輕減其重要之義，「殺詩書」卽不要太重視古代。呼先王以欺愚者，是俗儒者也。法後王，一制度，隆禮義而殺詩書，其言行已有大法矣。然而明不能齊，法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也。尊賢畏法而不敢怠傲，是雅儒

者也。法先王，統禮義，一制度，以淺持博，以古持今，以一持萬，舉統類而應之，無所儗㤿，張法而度之，則晻然若合符節，是大儒者也。（荀子儒效）

荀子又說：

多言而類，聖人也。少言而法，君子也。多少無法，雖辯，小人也。勞力而不當民務，謂之姦事。勞知而不律先王，謂之姦心。辯說譬諭，齊給便利。而不順禮義，謂之姦說。此三姦者，聖王之所禁也。（荀子非十二子）

又曰：

聽其言則辭辯而無統，用其身則多詐而無功，上不足以順明王，下不足以和齊百姓，夫是之謂姦人之雄。聖王起，所以先誅也。然後盜賊次之。盜賊得變，此不得變也。（荀子非相）

在荀子之意，惟知通統類者纔配治歷史，法先王，來創法定制。其次知不能通統類，則僅能法後

王，遵法守制，奉行政令。再其次，論不到知識思想，則當勞力於衣食生事。尚有一輩人，知不能通統類，偏要法先王，高談古昔，昧於時變，而強固不變，不服從後王之法令，則聖王起只有先誅。荀子這一理論，思想上一轉為韓非法家，見之實際政治，則為李斯相秦，焚書坑儒，禁人以古非今，（即不許第二級智識以下人亦談歷史，根據古而疑今。）偶語詩、書即棄市。（禮法是今王（即後王）所制，詩書乃先王所遺。大儒聖人，知通統類，故能推先王詩書之意而創定禮法。第二級智識以下，則只許遵奉時王制度，不許談詩書，議禮法。）而令欲學者以吏為師。（即是法後王之禮法，此語亦見韓非書中。）李、韓都是荀卿弟子，這是本著偏智不仁的態度來討論人類羣體生活者所應有之結果。

一四　老子

老子是戰國一部晚出書，不僅在論語後，還應在莊子後。老子書中許多重要觀點，幾乎全從莊子引伸而來。只因其文辭簡賅，故使人更覺很像是義蘊深玄。荀子說：

> 老子有見於詘，無見於伸。（荀子天論）

大概老子書出在荀子稍前一個不知名人之手。

道家有莊老，等於儒家有孔孟，這是中國思想史裏兩大主要骨幹。上文講述莊子思想，沒有詳細說及他對「道」字的觀念，此刻借老子的話來補述。老子說：

> 道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚眞，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之然哉，以此。（老子二十一章）

這是說宇宙一切原本於「道」，開始於「道」。道是惚恍窈冥的。說沒有又是有，說有又是沒有。從道中先有法象，再有萬物。（此說遂開後來易傳中之思想。）萬物分析到最後只是些精氣，（精只是氣之極微不可見者。）這些精氣運行，有它常然可信之規律。宇宙一切現象，永遠是那些精氣運行所變化，因此宇宙只是一道體。我們明白得此道體，便可明白宇宙一切眾始。（甫即始也。）老子又說：

> 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆。可以為天下母。吾不知其名。字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。（老子二十五章）

這是說道先天下而有，道是絕對的，（獨立。）又是循環的。（周行。）宇宙一切都由道出。（為天下母。）道是運行向

前的，逝但它向前到某一限度會回歸的。反，即返。老子又說：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。知常曰明。不知常，妄作凶。（老子十六章）

大道運行不息，但必反本復始，歸根回原，所以是至動至靜。此種運行既有常軌，故可信。人該先明白得此道運行之常軌。即天地間一切現象，亦莫不在遵循此運行之常軌，故曰：

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下正。（老子三十九章）

「一」即是道，沒有道便沒有一切，甚至沒有天、地、神，與萬物。亦將沒有侯王。所以說：

天無以清將恐裂，地無以寧將恐發，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅，侯王無以貴高將恐蹶。（老子三十九章）

所以天、地、神、物，盡將效法於道。但道又效法什麼呢？老子說：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（老子二十五章）

道是絕對的，因此道無所效法，即效法其自體，故曰「道法自然」。

人如何效法道呢？首先當明得此道所呈現之象。天地間必然有兩種相反現象之對立，老子曰：

有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。（老子二章）

但此諸種對立現象，並非安住固定，而常在變動中。對立的變動便是對流。老子說：

天之道，其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者與之。天之道，損有餘而補不足。（老子七十七章）

此種對流，好像有一個天意在主宰著，故老子又稱之爲「天道」。老子曰：

反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。（老子四十章）

道之運行，常向其相反處，此卽對流。強便轉向弱，弱便轉向強。成便轉向敗，敗便轉向成。人心好強好成，道則無所存心。故曰：

天地不仁，以萬物為芻狗。天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。（老子五章）

萬物生復死，死復生。萬物雖想長生，天地並不管這些。惟其無心任運，故能「虛而不屈，竭也。動而愈出」。所以道雖永遠向前，卻是無往不復。老子說：

將欲噏之，必固張之。將欲弱之，必固強之。將欲廢之，必固與之。將欲奪之，必固與之。是謂微明。（老子三十六章）

這些天地間現象的變動，其起始常甚微，但到後則甚明。人之智慧，則當能明其微處。人若明白得此微，則自知所以自處。故老子曰：

柔弱勝剛強。（老子三十六章）

因剛強必走向柔弱，柔弱卻又轉向剛強。故曰：

強梁者不得其死，吾將以為教父。（老子四十二章）

老子只是教人柔，教人弱。以此爲一切教之始，故曰「教父」。他說：

守柔曰強。（老子五十二章）

反者道之動，弱者道之用。（老子四十章）

道常向相反處運行，人若先處在自己不想要的一端，正可走向自己所想要的一端。故曰：

曲則全，枉則正，窪則盈，弊則新，少則得，多則惑。（老子二十二章）

又曰：

大成若缺，大盈若冲，大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。（老子四十五章）

知其雄，守其雌，為天下谿。知其白，守其黑，為天下式。知其榮，守其辱，為天下谷。（老子二十八章）

人若喜雄、白、榮，便該守雌、黑、辱。雌、黑、辱有獲得雄、白、榮之道。若想牢居在雄、白、榮的位上，反而會墮入雌、黑、辱的境遇了。所以說：

跂者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其於道也，曰餘食贅行，物或惡之，故有道者不處。（老子二十四章）

故曰：

持而盈之，不如其已。揣而鋭之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功成身退，天之道。（老子九章）

莊子是豁達豪放人，事事不在乎。老子是一謹小愼微者，步步留心，處處在意。故曰：

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。豫兮若冬涉川，猶兮若畏四隣，儼兮其若客，渙兮若冰之將釋，敦兮其若朴，曠兮其若谷，渾兮其若濁。（老子十五章）

這一種態度，永遠像在猶豫，在畏縮，在觀望，在掩蓋著自己眞態度不讓襮露，俾好時時隨機應變。所以說：

> 我有三寶，持而寶之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先，故能成器長。（老子六十七章）

此三寶中，「儉」與「不敢」，最見老子眞情。「慈」則最多只是一種老年之愛，世故已深，熱情血性都衰了。譬如哄小孩般。這一意態，仍是他所說「天地不仁」「聖人不仁」之冷靜意態。對一切自然現象不敢輕加毀傷以自逞己欲。（以較孔子，老子固見為「不仁」，若較韓非，則又確見其為「慈」。此是老子較韓非深遠處。）莊子天下篇稱其「以空虛不毀萬物為實」，此可為老子「慈」字之眞解。總之老子是一位精於打算的人，正因其精於打算，遂有他「無為」的主張。他說：

> 其安易持，其未兆易謀，其脆易破，其微易散。為之於未有，治之於未亂。合抱之木，生於毫末。九層之臺，起於累土。千里之行，始於足下。為者敗之，執者失之。聖人無為，故無敗。無執，故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。是以聖人欲

不欲，不貴難得之貨，學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然而不敢爲。（老子六十四章）

他又說：

善行無轍迹，善言無瑕謫，善計不用籌策，善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解。（老子二十七章）

道之出口，淡乎其無味。視之不足見，聽之不足聞，用之不可旣。（旣，盡也。）（老子三十五章）

故曰：

爲無爲，事無事，味無味，大小多少，（欲大反小，欲多反少，以小成大，以少得多。）報怨以德。圖難於其易，爲大於其細。天下難事必作於易，大事必作於細。聖人終不爲大，故能成其大。（老子六十三章）

老子認爲人若明白得此道，可以長生，（莊子思想中有神仙祈嚮，老子無之。老子思想中有長生祈嚮，莊子無之。後來之道士則集合爲一。）可以治國，（莊子思想之推演，近似近代西方之無政府主義。老子思想之推演，近似近代西方之民主政治。）可以用兵，可以交與國，取天下。（莊子思想絕不及此等事。後來道家黃帝、太公諸僞書皆本老子。）而老子思想之最高蘄嚮則在「天人合一」。他說：

道生之，德蓄之，莫之命而常自然。長之育之，成之熟之，養之覆之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（老子五十一章）

聖人不積，既以為人己愈有，既以與人己愈多。天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭。（老子八十一章）

可見老子思想，最尙自然，但還是最功利的。最寬慈，但還是最打算的。百姓不識不知，本身卽是一自然。聖人則看得清楚，打算得精密，其本身也卽是一自然。衆人如萬物，聖人如天。老子之天人合一觀，是把衆人和聖人分別言之的。莊子天下篇稱老子爲「古之博大眞人」，（天下篇不出莊子手筆。）像上引兩節，一節是言道，一節是言合於道之聖人。老子這一種意境，確可膺當此博大眞人的徽號，但還是掩蓋不了他功利打算的精神。老子雖竭力主張尙法自然，尊道貴德，而達於天人合一之境界，但究竟他太精打算了，似乎精細更勝過了博大。莊子天下篇又說他「以深爲根，以約爲紀」，那是對老子最扼要的評語。他的心智表現，是最深沉，而又最簡約的。此後中國的黃老之學，變成權謀術數，陰險狠鷙，也是自然的。

一五　韓非

韓非是荀子學生，他書中屢次推揚老子。但韓非只接受了荀、老兩家之粗淺處，忽略了兩家之高深博大處。他說：

世之顯學，儒、墨也。孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反不同。孔、墨俱道堯、舜，而取舍不同。今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者，愚也。弗能必而據之者，誣也。故明據先王，必定堯、舜者，非愚則誣之學，雜反之行，明主弗受也。（韓非子顯學）

戰國思想，本來極活潑，極生動，因此也極複雜分歧。在孟子、莊子時代，已經感到有將此複雜分歧的思想界加以澄清整理之需要。一到荀子、老子時代，此種需要更迫切了。但無論孟、荀、莊、老，他們都站在全人類文化立場，以人羣全體生活的理想爲出發，而求此問題之解答。韓非的立場則太過狹窄，他的觀點也太過淺近，他只從統治階級的偏面利益來衡量此種紛歧複雜的思

想界之是非，那自然要全無是處。此條反對稱道堯舜，即猶荀子之反俗儒。他又說：

上古之世，人民少，禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，構木為巢以避羣害，而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷腹胃，民多疾病，有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民說之，使王天下，號曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀、禹決瀆。近古之世，桀、紂暴亂，而湯、武征伐。今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必為鯀、禹笑矣。有決瀆於殷、周之世者，必為湯、武笑矣。然則，今有美堯、舜、禹、湯、武之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不期脩古，不法常可。論世之事，因為之備。古者丈夫不耕，草木之實足食，婦人不織，禽獸之皮足衣，不事力而養足，人民少而財有餘。故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子，大父未死而有二十五孫。是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰而不免於亂。堯之王天下，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹。監門之服養，不虧於此。禹之王天下，身執耒臿以為民先。股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞，不苦於此。今之縣令，一日身死，子孫累世絜駕。是以輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。山居而谷

汲者，膢臘而相遺以水。澤居苦水者，買傭而決竇。饑歲之春，幼弟不饟。穰歲之秋，疏客必食。是以古之易財，非仁也，今之爭奪，非鄙也。聖人議多少，論薄厚，而為之政。罰薄不為慈，誅嚴不為戾，稱俗而行。故事因於世，而備適於事。（韓非子五蠹）

此節就歷史時代之變而反對則古道昔。然歷史有變亦有常。荀子主「通統類，明百王之道貫」，老子主「執古之道以御今之有」，皆未嘗抹殺歷史。歷史之變，亦不能專就物質經濟生活一方面著眼。又更非統治階級一方面的事。韓非的意見，只注重在統治階層。而其論統治對象，又是只注重在經濟物質方面。至謂世事糾紛，僅恃嚴誅厚罰可以解決，更屬偏淺。

韓非立論之最偏激者，尤在其論臣主之異利。故曰：

畏死難，降北之民也，而世尊之曰貴生之士。學道立方，離法之民也，而世尊之曰文學之士。遊居厚養，牟食之民也，而世尊之曰有能之士。語曲牟知，偽詐之民也，而世尊之曰辯智之士。行劍攻殺，暴憿之民也，而世尊之曰廉勇之士。活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰任譽之民。（韓非子六反）

戰國士風未醇，晚世尤甚。然貴生，（如道家莊老。）文學，（如儒家孟荀。）有能，（如稷下先生淳于髡、田駢之徒。）辯智，（如名家惠施公孫龍。）廉勇，（如游俠聶政、荆軻。）任譽，（如孟嘗、信陵、平原、虞卿等。）皆當時社會所推尙。如非之意，則此等皆在排擠殺戮之列。如是則世道之光輝，人生之嶄嚮，豈不太蔽太狹。韓非之所注重則僅在「富強」。而彼心中之富強，則是專屬於統治階層的，故曰：

姦偽無益之民六，（上引已詳。）而世譽之。耕戰有益之民六，而世毀之。布衣循私利，世主聽虛聲而禮之。禮之所在，利必加焉。百姓循私害，世主雍於俗而賤之。賤之所在，害必加焉。故名賞在乎私惡當罪之民，而毀害在乎公善宜賞之士。索國之富強，不可得也。（韓非子六反）

社會輿情所嚮，韓非則謂之「私」。政府偏利所求，韓非則謂之「公」。韓非殆僅知有政治，而不知有文化。僅知有國家，（其實只是貴族治權階級。）而不知有人生。僅知有君主，而不知有民眾。故曰：

行仁義者非所譽，譽之則害功。工文學者非所用，用之則亂法。（韓非子五蠹）

莊老亦非仁義，輕文學，然視韓非則陳義深遠，所非同，其所以非則異。韓非又曰：

世之所謂賢者，貞信之行也。所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智所難知。今為眾人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣。今所治之政，民間之事，夫婦所明知者不用，而慕上智之論，則其於治反矣。布衣相與交，無富厚以相利，無威勢以相懼，故求不欺之士。今人主處制人之勢，有一國之厚，重賞嚴誅，得操其柄，奚待於不欺之士。故明主之道，一法而不求智，固術而不慕信。（韓非子五蠹）

韓非心中之政治，只是駕馭民眾。駕馭之道，則恃刑賞法術。故又曰：

聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。恃人之為吾善，境內不什數。用人不得為非，一國可使齊。為治者由眾而舍寡，不務德而務法。有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。（韓非子顯學）

至於法制刑罰之不必然，老子曰：「民不畏死，奈何以死懼之。」則非韓非所知。故曰：

廢常上賢則亂，舍法任智則危。故曰上法而不上賢。（韓非子忠孝）

不上賢亦莊老所主，然莊老別有著眼，並不以法律爲常道。故曰：

恍惚之言，恬淡之學，天下之惑術也。（韓非子忠孝）

此韓非之明譏莊老。韓非僅知有物質生活，故莊老玄談，皆見爲恍惚。韓非專主刑賞，故莊老恬淡，即感無可駕御。故韓非之學，不僅背其師傳，荀子。亦復無當其所尊尙。老子。然其思想中過偏過激之萌蘖，亦不能不說乃由其所師尙而來。荀子卽是孔學之偏激，然老子則並非莊學之偏激。惟莊書中如駢拇馬蹄諸篇，則又是老學之偏激也。韓非自己性情，是一個孤憤人，其書有孤憤篇。或傳其書至秦，那時秦始皇正是二十六七歲的青年，見其書，曰：

嗟乎！寡人得見此人，與之游，死不恨矣。（史記老子韓非列傳）

李斯遂引致了韓非，又把他讒害了。但此後秦始皇焚書坑儒一番偉舉，卻不能不說是韓非五蠹、六反、孤憤皆韓非著書篇名。之氣之一番發洩。先秦學術思想，由韓非來做殿軍，那是中國思想史裏一黑影，一汙點。

一六 秦漢時代

近代一般觀點，都認為秦始皇帝統一六國，春秋戰國思想便告一段落，下面好像是一個脫空時期，實則並不盡然。戰國思想已極紛歧雜反，國家走上統一，思想界亦要求調和融通，匯歸一致。荀子、老子、韓非，深淺不同，但都有此期望。以後還繼續此期望。呂氏春秋秦始皇初年。與淮南王書漢武帝初年。都在此期望上努力，也都有相當貢獻。司馬談論六家要旨，直到劉向、歆七略，即漢書藝文志所引，還是此路向。呂氏春秋是想折衷百家來調和百家的，畢竟氣魄不够，不能超越百家，即不能折衷百家而開創一新局面。淮南王書是站在老子道家立場來折衷百家的，既站在道家立場，即脫不了道家樊籠，也不勝此融通和會之大責任。除此兩派外，尚有一派新儒家，他們是先就融會儒、道再來融會百家的，那一派成就最大，對此後中國思想界影響最深。此下專把此一派來稍加申說，而以易經十傳和中庸為代表。

一七 易傳與中庸

易傳和中庸，出於不知誰何人之手，與老子同類，都是中國古代幾部無主名的偉大傑作。老子思想之大貢獻，在提出一個天人合一，卽人生界與宇宙界合一，文化界與自然界合一的一種新觀點。關於此一問題，本是世界人類思想所必然要遭遇到的唯一最大主要的問題。春秋時代人的思想，頗想把宇宙暫時撇開，來專一解決人生界諸問題，如子產便是其代表。孔子思想，雖說承接春秋，但在其思想之內在深處，實有一個極深邃的天人合一觀之傾向，然只是引而不發。孟子的性善論，可說已在天、人交界處明顯地安上一接榫，但亦還只是從天過渡到人，依然偏重在人的一邊。莊子要把人重回歸到天，然又用力過重，故荀子說其「知有天而不知有人」。但荀子又把天與人斬截劃分得太分明了。這一態度，並不與孔子一致。老子始提出「人法地，地法天，天法道，道法自然」之明確口號，而在修身、齊家、治國、平天下一切人生界實際事爲上，都有一套精密的想法，較之孟子是恢宏了，較之莊子是落實了，但較之孔子，則仍嫌其精明有餘，厚德不足。而且又偏重在自然，而放輕了人文之比重。易傳與中庸，則要彌補此缺憾。中庸說：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。（中庸一章）

把自然扣緊在人性上，把道（自然之道，「一氣之化」之道。）扣緊在人文教化上，這是把孟子來會通到莊、老。易傳

說：

昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。（說卦二章）

這仍是把孔孟仁義來會通莊老之天地自然。「順性命之理」即是順自然。人道中之仁義，即是天道中之陰陽，地道中之剛柔，此即是「道法自然」。故曰：

觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。（說卦一章）

此處特提「窮理」一觀念，極重要。此「理」字在韓非書中卻有一很好的界說。韓非曰：

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。稽，合義。會合萬理而成一道。理者，成物之文也。莊子曰：「其分也，成也。」理即是物之分界，即是物之形成。道者，萬物之所以成也。物有理，不可以相薄，不相薄，即不相衝突，莊子所謂「無適」，各因其是而止，即是約於分之內。故理之為物之制。制是成法之義。老子曰：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」勢字不如理字義蘊之佳之美。萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不

得不化。理靜定而化則變動。理分別而化則和通。（韓非子解老）

易傳所謂「窮理盡性以至於命」，卽孟子所謂「盡心以知性，盡性以知天」，卽孔子所謂之「下學而上達」。道家觀念重於虛，虛而後能合天。儒家則反身內求，天卽在人之中，卽性是命。卽就人文本位充實而圓滿之，「窮理」卽孟子所謂「踐形」。但「窮理」二字更明白，更透徹。便已達天德，便已順天命，更不必捨人求天。莊子曰：「善我生者，所以善我之死。」儒家則認仁義盡性卽是善我之生。善我之生與死，卽由人而達於天。易傳之「窮理盡性」，亦卽是中庸之「致中和」。中庸曰：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。（中庸一章）

「中」，人心之內在，卽是人之「性」，就人文本位言，人性卽是天下之大本，此卽莊子之「環中」。致「中」卽是「盡性」，盡性卽是莊子之「約分」。致「和」則是「窮理」。就物言則理爲分，就天言則理爲和。何以說「致中和」卽能「天地位，萬物育」呢？易傳曰：

天地之大德曰生。老子曰：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」莊老就生必有死言，故堅持其悲天任運的態度。今專就生生不息言，則生是天地之大德，而成爲樂天知命。（繫辭下一章）

天地之生，在於有陰陽之分；老子曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」人道之生，在於有夫婦之別。中庸曰：

君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。（中庸十二章）

夫婦之合本乎人性，而夫婦有別，一男一女是其別。又於別中見和，一夫一婦是其和，別中有和即是理。別生敬，和生愛；別生義，和生仁。夫婦之道，即是仁義愛敬之道，亦即是陰陽之道。此證人道即天道，人生界即是宇宙界。天人合一，只就夫婦和合中認取。再推進一層言之，中庸曰：

自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。唯天下至誠為能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。（中庸二十一、二十二章）

姑再就夫婦之道言，男女好合，本發於人性，此即發於人之「誠」。因於好合之誠，遂有婚姻之禮。此即「自誠明」，孟子所謂「性之」。既有婚姻之禮，益知好合之誠。此即「自明誠」，孟子所謂「反之」。夫婦好合，即是「盡己之性」，卻同時便是「盡人之性」。做一好丈夫，不僅盡了夫德，亦同時盡妻德，即人之德。因人性為妻者無不樂有一好丈夫，有了好丈夫，易成好妻子。故盡己之夫德，無異即是盡人之妻德。父慈子孝，亦同此理。一切人倫，均同此理。易傳曰：

天地絪緼，萬物化醇。男女構精，萬物化生。（繫辭下五章）

夫婦之道「察乎天地」，豈不盡人之性便可盡物性而贊天地之化育嗎？莊老根據天地自然來懷疑人生文化。此刻的新儒家，則根據人生文化來闡明天地自然。同樣是要求天人合一，在易傳、中庸的一轉手間，卻有絕大思致，絕大聰明。那是思想界的一大飜騰。

易傳、中庸，一面認爲人道本身卽就是天道，此義當溯源於孔孟。但另一面也常先從認識天道入手來規範人道，此法則襲諸莊老。但莊老言天道，只就現象言，不主從現象後面來覓取一主宰。若在現象後面覓取主宰，卽易成宗教。易傳、中庸則不肯就象言象，而要在現象本身中來籀繹出此現象所特具而顯著的德性。此一點，亦遂與莊老發生絕大歧異。易傳曰：

易者象也，象也者，像也。（繫辭下三章）

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。（繫辭下二章）

易傳裏所竭力注重的法象觀念，顯然淵源於老子，但有一極大不同點。老子只指出現象之常對

立，常反復，（即對流，即循環。）僅就現象來描述現象。易傳則就此現象而指出其一種無休無歇不息不已之性格，此非就象言象，而是即象言「性」，即象明「德」。故曰：

> 天行健，君子以自強不息。（乾象卦傳）

「健」乃天行之象之一種特性，一種本身內在固具之德。對立與反復僅是象。在人文立場言，是無意義的。不息之健則是德，德便成爲一種意義。（西方哲學稱之爲「價值」。但「價值」在外，「德」在內。）中庸也說：

> 至誠無息，不息則久，久則徵，（徵，驗也，久了便可驗。）徵則悠遠，悠遠則博厚。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆（中庸二十六章）

博厚、高明、悠久皆是德。中庸又於健行不息中說出一個「至誠」來。若非至誠，如何能健行不息呢？（健與誠也是德。）老子只說「虛而不屈，動而愈出」，又說「天地萬物生於有，有生於無」。又說「道常無爲而無不爲」。試問既是無，如何又能生？有既是虛，如何又能出動？既無爲，如何又能無不爲？易傳則指出此道之「健」，中庸則指出此至健之道之「至誠」。惟其「至誠」與「健」，故能「不息」。惟其不息，故能博厚、高明、悠久而成其爲天地，成其爲道。易、中庸的

宇宙觀，乃是一種德性的宇宙觀。採取了莊老的自然觀來闡發孔孟的人文觀，故成為新儒家。故曰：

天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，（「不貳」即是至誠。）則其生物不測。（「不測」即是無窮。）天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩。萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉蛟龍，魚鱉生焉，貨財殖焉。詩云：「維天之命，於穆不已。」蓋曰天之所以為天也。「於乎不顯，文王之德之純」，蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。（「純」即「不貳」也。）（中庸二十六章）

由是言之，天地自然，只是一至健至誠不息不已之動，人道也應該至健至誠，不息不已。莊老著重在從外面的現象來擬想天地自然，於是天地自然究其極，只是一個虛無。儒家以德性來觀察，天道是至實至有，不該人道轉以虛無為本。

易傳又說：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。（繫辭上五章）

當知天地自然，只此一陰一陽，不息不已。不息不已卽是有繼續而不斷。只要它能繼續而不斷，便卽是「善」。如是則此至誠不息之道，本身卽已是一至善。惟其不息不已，纔演變出人生。惟其不息不已，纔於人生中完成其「性」。性是從人生之不息不已中來，卽是從道之至善中來。如此看法，並不是人「性」中能有「善」，乃是有了「善」纔始成「性」。若無善，則無成，也不見有性了。這卻與孟子的性善論恰正倒轉。這一種天人合一的見解，較孟子顯然又進了一步。在此不息不已之道的看法上，儒、道兩家亦生歧見。「仁者見之謂之仁」，此是儒家，故易傳說「天地大德曰生」，天地化育卽是一至善。「知者見之謂之知」，此是道家，故老子說「天地不仁，以萬物爲芻狗」，如是則自然本身並無善惡可言。君子之道，則必然該是仁知兼盡，而非偏智不仁的。這裏便生出了人道與天道之分。故易傳曰：

顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。（繫辭上五章）

「天地之大德曰生」，其爲仁已顯，然萬物羣生則衣被養育於此至仁大道之中而不知，此是天道。即莊老所主。於是聖人有憂之，此是人道。乃儒家所主。憂之如何？中庸曰：

誠者天之道，誠之者人之道。誠之者，擇善而固執之者也。（中庸二十章）

此整個天地大自然，儘管不息不已，但不害有許多現象之趨於絕滅。趨於絕滅亦是一自然，而非自然之正面。一陰一陽，是自然之正面。我們亦可說，趨於絕滅者該是惡，不是善。或說是有陽無陰，有陰無陽了。然儘管有許多現象之趨於絕滅，但仍不害於此整個天地大自然之不息不已，此其終所以爲善。惡本身不可能存在，而只存在於善之中。若存在本身全是惡，則此本身即趨滅絕，不復存在。故惡必依存於善，而善不須依存於惡。因此存在本身，若統體達於至善，仍可存在，但善惡兼存，亦是自然。當前的人生界，既有惡之依存，則人生努力，端在把握此可繼之善，擇善而固執之，隱惡而揚善。如是則：

成性存存，道義之門。人性由天地之善形成。保此人性，存存不息，便流出種種道義來。（繫辭上七章）

道義暢遂，便是人以合天，參贊天地。因爲天地本體只是一永久存在，則人生努力，亦在此永久

存在上。故說：

夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。（繫辭上十章）

「天下之志」，卽志在此可繼之善。卽志在此永久存在。「天下之務」，亦卽務於此可繼之善。務於此永久存在。故易曰：

夫易，開物成務，冒天下之道。（繫辭上十一章）

此道乃是人道。「開物成務」卽是「贊天地之化育」。又中庸曰：

道之不行也，我知之矣。知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味。（中庸四章）

人生在此天地大自然中，此天地大自然本身卽是一至善之道，由其不已不息。故曰：

道也者，不可須臾離也，可離非道也。（中庸一章）

人雖生活在道中，而患在不知道，此如日日飲食而不知味。莊老認天地為不仁，其理想中之聖人，亦如天地之不仁，此是賢知者過之。百姓則日用而不知，莊子曰：

人相忘於道術，魚相忘於江湖。（莊子大宗師）

故曰「不識不知，順帝之則」。莊老正認為不知才始得道。易傳、中庸則主張人須努力明善知道，始能擇善行道。故必明、誠相濟，修道以教，此則聖人所憂，而天地不與。（此是人道，非天道。）這裏又是儒、道一鴻溝。其蘄嚮「天人合一」之境界同，其所以到達此境界之途術則異。莊老主遏塞文化，復歸自然。易傳、中庸則主發揚文化，完成自然。

莊老並不是不看重知識，惟他們認為欲求瞭解人生，必先瞭解宇宙的這一番知識，在莊老講來，又是極玄秘，極深奧，並非盡人所能，因此他們索性不想叫人瞭解。尤其是老子，其實和荀卿一般，也是一知識的貴族主義者。（凡抱知識的貴族主義者，必有「哲人王」的理想，此即莊子天下篇所稱之「內聖外王」，莊子天下篇亦出老子後人手筆。）所以他說：

知者不言，言者不知。（老子五十六章）

古之善爲道者，非以明民，將以愚之。（老子六十五章）

吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行。夫惟無知，是以不我知。知我者希，則我者貴。（老子七十章）

易傳、中庸的意見，顯與此不同。易傳曰：

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。（繫辭上一章）

孟子說「良知良能」，從人性本身內部言。易傳說「易知易從」，從宇宙外面言。宇宙大自然眞理，其昭示於人的，極易知，極易從，因此人人可知，人人可從。亦必須人人可知可從，始得爲人生之大德，始得爲人生之大業。此乃主張「知識」與「道德」之大眾化，平民化，還是孟子傳統。只在說法上，採用了莊老立場，從宇宙界說起，不從人生界說起。中庸亦抱同一立場，故說：

君子之道費而隱，夫婦之愚可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。（中庸十二章）

又說：

道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。老子曰：「道大曰逝，曰遠。」又曰：「天下皆謂我道大似不肖。夫唯大，故似不肖，若肖，久矣其細矣。」老子意中之所謂道，必大而遠，中庸書中之道，則在日常細微處，切近人生。（中庸十三章）

故曰：

君子尊德性，此即良知良能，人人所與知與能者。而道問學，此則聖人猶有所憾者。致廣大人人與知與能。而盡精微，聖人猶有所不知不能。極高明此即及其至處。而道中庸此即行遠自邇，登高自卑。（中庸二十七章）

這依然是孔子所謂「下學而上達」。老子必謂眾人不知不能，是其偏知不仁處。易傳、中庸必謂人人與知與能，是其仁知兼盡處。

我們若把西方的哲學觀點來衡量批評莊老與易傳、中庸，則他們都是主張根據宇宙界來推及到人生界的。莊老的宇宙論，不信有一創造此宇宙的上帝，亦不信人的智慧可以主宰此宇宙，可

說是近於「唯物」的。但他們對物的觀念，注重在其流動變化，可說是一種「氣化的一元論」。易傳、中庸並不反對此觀點，只從天地萬物之流動變化中，指出其內在固有之一種性格與特徵，故說是「德性一元論」。此種德性一元的觀點，實爲中國思想史中之特創。易傳、中庸卽運用此種德性一元的觀點來求人生界與宇宙界之合一，卽中國思想史裏之所謂「天人合一」，因此易傳、中庸不失爲儒家孔孟傳統，而終與莊老異趣。

對於天地自然一切事象的看法，易傳、中庸復與莊老有一根本的歧異點。莊老都認爲宇宙間一切事象，全是對立的。易傳、中庸則不同。他們似認爲一切對立，都不是截然的。在對立的兩極端之間，還有一段較長的中間過程。我們若不忽過此一段中間過程，則此對立的兩極端，只是此一體之兩端而已。換言之，只如一條線上之兩點。如是則兩極端並不對立，並不相反，而是彼此相通，一以貫之的。如是則一切對立的矛盾，全可統一，而且並不要在超越此兩極端之對立之外之上來求統一，可卽在此對立的矛盾之本身中間求得了統一。此兩端，卽從其相互接觸的中間過程而消失了他們對立的矛盾，而融和成爲一體。這卽是儒家之所謂「中道」。這一新觀點，也是在莊老強調了「宇宙事象是一切相對立的」這一觀念之後而始提出的。易傳說：

易之為書也，原始要終以為質也。六爻相雜，唯其時物也。其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。若夫雜物撰德，雜聚天地之物，而計量其德。辨是與非，則非其中爻不備。（繫辭下九章）

此說人生界一切事理，主要的不在兩頭，本末始終。而在其中段。我們須認識得此中間過程而應付得宜，始可本末始終，一以貫之。故說：

陰陽合德。（繫辭下六章）

天下之理得而成位乎其中矣。（繫辭上一章）

陰陽相對立，合德則成爲一體。此一體當從中位看，即兩極端之和合處看。中庸也說：

舜其大知也與？舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎？（中庸六章）

善與惡，賢與不肖，此是兩端。我們若事從兩端看，則善、惡對立，賢、不肖異類。一邊是堯、

舜，一邊是桀、紂。同在一人羣中，自相冰炭。但我們若知此兩極端之中間，還有芸芸眾生之大羣，則如易傳所謂：

善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。（繫辭下五章）

他們既非至善，也非極惡。這是大羣人之貌相。成名也不足，滅身也不足。不在善、惡之兩端，而在善、惡之中間。若我們認識得此大羣人之貌相，便知堯、舜、桀、紂，仍是同一人類，而非矛盾對立。因其都與此大羣人相接近，相類似。有差等而非絕殊。如是我們自知人世間並無絕對的善，亦無絕對的惡。善、惡只是比較的，相對的。但宇宙自然之道是如此，而人道則當隱惡而揚善，必知小善非無益而必爲，小惡非無傷而必去，人羣乃有日新趨善之望。故曰：

回之爲人也，擇乎中庸，得一善則拳拳服膺，而弗失之矣。（中庸八章）

當知善不專在極端處，而在中庸處。「好問好察邇言」，便是舜之樂取於人以爲善。「擇乎中庸」，並不是教人在兩極端上同樣打一折扣，像莊子所說，「爲善無近名，爲惡無近刑」。卻要我們同時把握到此兩極端而認識其一以貫之的整全體。那我們自知在此整全體上由此達彼，卻又

不是要我們站在這一頭來打倒那一頭。若果站在這一頭來打倒那一頭，這卽是論語所謂「攻乎異端，斯害也已」。天地間不能有陽而無陰，但我們卻要設法助陽長，使陰消。此卽「中庸之道」，根本不認有截然兩端之對立。看若對立，而其間實有一相通相和之中性存在。此中性並非反自然，而成爲人道之至善。故曰：

君子和而不流，強哉矯。中立而不倚，強哉矯。（中庸十章）

中處卽是其和處，卽是此兩極端之交互通達而合一處。中庸說：

天地之大，人猶有所憾。（中庸十二章）

人若要站在任何一極端上，則實無此一極端可站。至惡不論，卽至善實亦無此極端。試問天地是否算得上至善？除卻像西方宗教裏的上帝是至善以外，便只有中庸之道可算得至善。因爲中庸之道，是：

庸德之行，庸言之謹。（中庸十三章）

只在一點一節小處上計較，步步走向善的一邊，此事愚夫愚婦都能。但要走到至善極端，此則大聖大賢亦不足。縱是桀、紂，亦何嘗窮兇極惡，絕無絲毫與堯、舜相似處？此亦只有撒旦與上帝纔是站在善、惡的兩端，易傳裏的陰陽觀念便絕不同。

論善惡如此，論是非亦然。是與非也不是截然對立之兩敵體。但我們必要在此渾然一體中明辨是非，所以需要博學、審問、愼思、明辨、篤行。若天地間早有此兩種截然對立之是與非，則站在是處了便絕沒有非，站在非處了又更不能有是。豈不省力？豈不易辨？無奈天地間並無這樣截然對立的是非。若使有，則在其終極處。所謂「其初難知，其上易知」。人類則只有永遠下學而上達，永遠在過程中。所以易卦終於未濟。若站在終極處，則天地滅絕，更無演進，更無變化。所以就理論上言，應該求出此兩極端；就實踐上論，則很難遇見此兩極端。所以說「執其兩端，用其中於民」。用即是實踐。在人世間的實踐，則既非上帝，也非魔鬼，善惡是非之辨，往往是中間過程之相對，而非兩極之絕對。如是則理論與實踐也便自成爲兩極端。我們仍須執兩用中，把理論與實踐之兩極端中和起來，一以貫之。這是儒家中庸的辨證法。此理論驟然極難說得明白，但人人卻不知不覺地都在照此中庸的辨證法實踐。我們應該使人明白這一番他們自己早在實踐著的理論。但若小人知識短淺人。聞此理論，便謂天地間既無截然相反的善惡是非，善惡是非還

是相通的一體，如此我們又何必再博學、審問、愼思、明辨、篤行，得一善則拳拳服膺弗失呢？故曰：

君子之中庸也，君子而時中，可離非道，戒愼恐懼。小人之中庸也，小人而無忌憚也。從莊老認入，很多便走上了無忌憚。（中庸二章）

我們若把易傳、中庸這一番理論，較之莊老道家所言，不能不說是又進了一步。其實易傳、中庸裏此等思想，在論語、孟子中均已說及，只是引而未發，必得經過莊老道家一逼，始逼出易傳與中庸來。易傳與中庸的作者，從來也沒有人知道。可見孔、孟、莊、老，縱是大智大慧，還有許多不知名人和他們比肩相次。老子也便是一不知名人。智愚似對立而亦非對立，豈不又是儒家中庸辨證法的一個當面例證嗎？而且若用思想史的眼光來看，我們又如何定說孔孟是而莊老非呢？因爲由孔孟纔生起莊老，由莊老纔引出易傳與中庸，都非截然的，都是相通的，都在一過程中，這又不是儒家中庸辨證法一當面的例證嗎？

一八　大學與禮運

中國思想，自始卽偏重在人生界，因此對政治問題，普遍異常重視。但上文所述，對各家政治思想，均未能詳細闡說，此刻當提出大學一書，爲儒家政治思想之代表。舊說易傳乃孔子作，中庸乃子思作，大學則出於曾子。其實易傳、中庸、大學，同爲秦、漢之際幾部無主名的作品。而大學也如易傳、中庸般，同爲後來中國思想界所尊重，與傳述。

大學與中庸，同是兩篇短文，收集在西漢流行的小戴禮記中。惟大學專論人事，不涉天道。此書有三綱領八條目。他說：

> 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

此是大學三綱領。又說：

> 古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲

修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后身修。身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

此是大學八條目。此八條目中最要一條則爲「修身」。亦是八條目中中間的一條。故曰：

自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。

其實三綱領：明明德、親民、止於至善，俱是「修身」事。格物、致知、誠意、正心，亦是「修身」事。（此卽「明明德」，易傳謂之「盛德」。）齊家、治國、平天下，仍是「修身」事。（此卽親民，易傳謂之大業。）地位不同，事業不同，其爲「修身」則一，其爲「止於至善」亦一。

何以說「致知在格物」呢？物卽孟子「萬物皆備於我」之物，卽指萬善萬德。格，到達義。（如今云及格。）人生實踐，必到達此萬善萬德之理想標準，始是知至，始是意誠，始是心正，始是明明德。此就對內言。若就對外言，卽此已是齊家、治國、平天下，已是親民，已是止於至善了。（如孝是明德，孝必

有對象，明我之明德而孝於父母，即是親民，即是齊家。

大學的貢獻，在把全部複雜的人生界，內外，（心與行，德與業，知與物，我與人。）本末，（身與家、國、天下，個人與社會大羣。）先後，舉出一簡單的觀念與系統來統統包括了。這是人生哲學裏的一元論，也還是一種德性一元論。其實也還是中庸之所謂「明善」與「誠身」。在這人生一元論裏，政治只是一種文化事業，只是一種道德事業。國家只如家族般，只是社會大羣中應有之一機構。此種社會大羣，應以全人類（即天下。）為其充量至極之最高階層。但每一個人，卻在此全人類大羣中各佔一中心主要地位。善是人生最高理想，而善即是人心內在所固有。（明德。）把此人心內在固有之善，發揮光大，（明明德，即止至善，內包格物、致知、誠意、正心。）則全人類可到達一終極融和之境界。（親民，亦即止至善，內包齊家、治國、平天下。）而此種事業，則在每一人身上平等負擔。（修身。）此雖孔孟傳統，都講這些話，但在大學裏纔開始最簡單最明朗地系統化的說出了。

連帶將說到禮運。禮運也是編集在小戴禮記中一篇無主名的作品。大概也出在荀卿之後，秦、漢之際，同樣是會通百家後的新儒家理論。這一篇文字，在前雖沒有獲得像大學、中庸般受注意，但最近百年來的中國思想界，特別提出這一篇文章，實因其代表了古代新儒家思想之又一面。大學較偏重政治，而禮運則較偏重經濟，似乎平天下更重過了治國。但都根據儒家態度，要來解決全部複雜的人生問題，而求到達一理想人生的新境界，完成一理想的人文社會之「烏托邦」

這一點禮運、大學可謂是異曲同工，貌離神合的姊妹篇。他說：

> 大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己。力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子。貨力為己。大人世及以為禮，城郭溝池以為固，禮義以為紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功為己。故謀用是作，而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過，型仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，眾以為殃。是謂小康。

此把理想的人生社會分爲兩級。到達治國階段的僅是「小康」世界，必待到達平天下階段，纔是「大同」世界。在治國階段的人，終不免爲己爲私，化不盡家族觀與國家觀。必到平天下階段，那時並不是沒有家族，沒有國家，但爲己、爲私的觀念化了，變成爲公、爲眾，這纔是人生理想的至善境界之眞實到達。其實這一境界，仍是人人修身、明明德、親民、止於至善之終極後效。

禮運思想，還是儒家思想之推衍。但提高了「道」的地位，抑低了「禮」的地位，這已融受了道家觀念。「人人不獨親其親，不獨子其子」，亦已融受了墨家觀念。從孟子「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，卽可達此境界。禮運不從純墨家觀點所謂「視人之父若其父」立說，而接受其對於各愛其家不愛異家之攻擊。並頗重經濟生產立場，較之荀卿僅用經濟分配觀點來擁護禮之效用的說法又轉了一方向。這些都可指出當時思想界，調和異家別派，希望獲得更高出路之一種努力。

一九 鄒衍與董仲舒

思想走上調和折衷的路，已經是思想的衰象，顯示沒有別開生面的氣魄了。但中國古代思想眞實的衰象，應該從漢武帝時代的董仲舒開始。仲舒在當時，見稱爲醇儒，由其專據儒家古經典立說。當時的學風，顯然重在左右采獲，調和折衷，仲舒亦未能自外。他一面是左右采獲，一面又專據古經典，不能有更高更新的創闢與發揮，於是遂成爲附會。其實仲舒思想的主要淵源，只是戰國晚年的陰陽家鄒衍，更使仲舒思想，由附會而轉入怪異，遂使此後的思想界中毒更深。

鄒衍猶如惠施，著書甚富，但都失傳了。惠施的書，在漢初已不見。鄒衍在西漢則尙爲顯

學，其書失傳在西漢之後。

鄒衍思想，今略見於司馬遷史記，他亦想融會儒、道。他喜歡講天文，講地理，連講到生物。講古史，汪洋自恣，作荒唐無端崖之辭，近似莊子。但莊子所說是想像，是寓言，而鄒衍卻實有其事般像科學，像眞歷史，因此爲世俗所重視。他講五天帝，根據當時天文學金、木、水、火、土五行星之新智識。講大九州，中國九州只是大九州之一州。講上古五人帝，儒家只道堯、舜，五帝之說起於鄒衍，此後又上增九皇，下列三王，其說已略見於易傳，而爲董仲舒一派所續定。他想把天文、地理、歷史用一個公式來配搭在一起。是極富想像與組織精神的。他在古代學派中被目爲陰陽家。他既勇於想像，巧於組織，但漫衍失其眞義。他的一支派遂流爲神仙方士。直到近代，中國下層社會種種醫、卜、星、相都與陰陽家有關，都可納入鄒衍傳統。

鄒衍學說之最大影響，在其重建古代天帝的舊信仰。但他別創新說，認爲天帝有五，青、黃、赤、白、黑。循環用事，以之配合四方與五色，四時與五行，東方春令木德青色帝，南方夏令火德赤色帝，西方秋令金德白色帝，北方冬令水德黑色帝，中央土德黃色帝。一切人事、物理、天象，都用金、木、水、火、土五行相生相剋之理來解釋。宗教、自然科學與人文歷史，雜投一爐，做成大雜膾。這一派說法所給與後代中國思想界的潛勢力與惡影響，實在太大了。最要的是他們的尊神論，其次是他們的尊君論，又其次是他們的比合附會的思想方法而引生起後代種種的迷信與假科學。此書篇幅所限，卻不能替他們做詳細的敍述。

董仲舒在百家龐雜中獨尊孔子，頗似荀卿，但他承襲鄒衍，來講天人相應。他說：

> 聖者法天，（此承鄒衍。）賢者法聖，（此承荀卿。）春秋善復古，譏易常，欲其法先王也。然而介以一言曰王者必改制。僻者得此以為辭，曰：「古苟可循，先王之道何莫相因？」（此指如韓非之徒。）此聞其名不知其實也。所謂新王必改制者，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。受命之君，天之所大顯也。今天大顯已物，襲所代而率與同，則不顯不明，非天志。故必徙居處，更稱號，改正朔，易服色，（此承鄒衍。）若其大綱人倫道理政治教化習俗文義盡如故，亦何改哉？（此承荀卿。）故王者有改制之名，無易道之實。（春秋繁露楚莊王）

又曰：

> 春秋之法，以人隨君，（此承荀卿。）以君隨天。（此承鄒衍。）（春秋繁露玉杯）

又曰：

> 上通五帝，下極三王，以通百王之道，（此承荀卿。）而隨天之終始。（此承鄒衍。）博得失之效，而考命參

之為極理，以盡情性之宜，則天容遂矣。（此承鄒衍。）百官同望異路。一之者在主。率之者在相。（此承荀卿。）（春秋繁露符瑞）

荀卿是儒家之逆轉。儒家所重在人之情性，（孟子曰：「聖人先得我心之所同然耳。」）荀卿則抑低人性，（性惡。）來尊聖法王。鄒衍是道家之逆轉。道家所重在天地自然之法象，（老子曰：「天法道，道法自然。」）鄒衍則在自然法象之後面尋出五位有意志有人格之天帝。（一切自然法象，皆由此五天帝發號施令。）荀卿、鄒衍各走極端，（荀卿主以人勝天，鄒衍主以人隨天。）而董仲舒則想綜合此兩家。於是天並非自然，並非法象，而確然為有人格有意志的天帝。（但天帝有五，他們亦遵循自然法象而更迭當令。於是後人又要在五天帝上增設一昊天上帝。）在地上代表此天帝的則為王者。（受命之王。）此將轉退到春秋以前之素樸觀念。董仲舒又想抑低王者地位來讓給聖人，於是孔子成為「素王」，（無冕之王，無王者之位，而有王者之道。）春秋成為「為漢制法」之書。（李斯、韓非主張以吏為師，以時王法令為學。西漢儒者變其說，主張以儒為師，以春秋為法令，即以春秋為學。）把尊聖尊法來代替鄒衍尊天帝尊人王的舊觀念，此在思想史上還是有挽救，有貢獻。但在思想方法上，依然不能與鄒衍割席。於是西漢學風，轉入拘牽迂怪，以經典注釋來代替思想，以事象比附來代替證據，這是一大病害。但鄒衍思想到底轉不成宗教，（此受道家影響。）荀卿思想也走不上帝王專制，（此受儒家影響。）於是董仲舒一派的西漢經學，終於要轉歸「內聖外王」之最後目的，即以聖人來做新王。於是從公羊春秋促成王莽禪讓。但於中國思想史上

所要解決的大題目終是無所貢獻。

二〇　王充

此種由鄒衍、董仲舒相傳，把天人古今，配搭比附，糾纏不清的模糊觀點，到王莽時代而弊病襮著，思想界急於要脫出此陷穽，來澄清一切氛霧，首先起來做摧陷廓清工作者是東漢初年王充的論衡。他說：

論衡篇以十數，一言曰疾虛妄。（論衡佚文）

西漢的思想界，尤其在思想方法上，自董仲舒以下，實在不免陷於虛妄，王充所首先攻擊者，即是天有意志與天人相應之說。故曰：

天之不故生五穀絲麻以衣食人，猶其有災變不欲以譴告人也。物自生而人衣食之，氣自變而人畏懼之。（論衡自然）

其次則反對聖人先知與神同類之說。故曰：

所謂神者，不學而知。所謂聖者，須學以聖。以聖人學，知其非神。聖不能神，則賢之黨。（論衡實知）

又曰：

使聖人達視遠見，洞聽潛聞，與天地談，鬼神言，知天上地下之事，乃可謂神而先知，與人卓異。今耳目聞見，與人無別，遭事睹物，與人無異。差賢一等耳，何以為神而卓絕？（論衡知實）

夫賢聖者，道德智能之號。神者，眇茫恍惚無形之實。實異，質不得同。實鈞，效不得殊。聖神號不等，故謂聖者不神，神者不聖。（論衡知實）

天地自然，聖與賢類，不與神等，此在春秋戰國，實屬尋常共是之說。惟自鄒衍、董仲舒以下，天有五帝，孔子亦神化，則王充此種見解，實不得不認為當時豁蒙抉瞽之偉論。

其三，王充又深斥是古非今之偏見，故曰：

上世治者，聖人也。下世治者，亦聖人也。聖人之德，前後不殊，則其治世古今不異。（論衡齊世）

孟子曰：「先聖後聖，其揆一也。」惟漢儒神化了孔子，乃若千古遙遙，惟出一聖。王充此論，於昔爲常談，在當時亦成創見。又曰：

上世何以質朴，下世何以文薄？彼見上世之民，飲血茹毛，無五穀之食。後世穿地爲井，耕土種穀，飲井食粟，有水火之調。又見上古巖居穴處，衣禽獸之皮，後世易以宮室，有布帛之飾。則謂上世質朴，下世文薄矣。（論衡齊世）

此說亦足解莊老鄙薄文化頌讚上古自然之蔽。然王充私心所宗，實在黃老。故曰：

說合於人事，不入於道意，從道不隨事，雖違儒家之說，合黃老之義也。（論衡自然）

又曰：

夫論不留精澄意，苟以外效立事是非，信聞見於外，不詮訂於內，是用耳目論，不以心意議也。夫以耳目論，則以虛象為言。虛象效，則以實事為非是。故是非者，不徒耳目，必開心意。墨議不以心而原物，苟信聞見，則雖效驗章明，猶為失實。失實之議難以教，雖得愚民之欲，不合知者之心，喪物索用，溺喪於外物以求用也。無益於世，此蓋墨術所以不傳也。（論衡言毒）

墨子論學有「三表」，上本之上古聖王之事，下原察百姓耳目之實，發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此三者，皆爲王充所不取。上古聖王之事載於歷史，亦猶當前百姓耳目之實，皆徒賴見聞，須能留精澄意，詮訂於心，始可得其實際之意義。若僅求其說可資利用，而不追問其虛實，則勢將轉認實事爲非是。王充極反此種態度，故曰「寧從道，不隨事」。這是說功利觀點不足爲眞理之標準。墨子根據三表而信有天志，有鬼，鄒衍思想頗與墨子有淵源，儒家自董仲舒以下，亦折與同流，王充力反時趨，獨尊黃老，正爲黃老一主天地自然，最不信鬼神上帝之說，王充捉緊這一點，遂開此下魏、晉新思想之先河。

二一 魏晉時代

兩漢思想，董仲舒是正面，王充是反面，只此兩人，已足代表。董仲舒上承鄒衍，王充則下開魏、晉。魏、晉人在中國思想史上之貢獻，正爲其能繼續王充，對鄒、董一派天人相應，五行生剋，及神化聖人等迹近宗教的思想，再加以一番徹底的澄淸。

二二 王弼

王充只是魏、晉新思想的陳涉、吳廣，若論開國元勳，該輪到王弼。王弼在這一時期思想史上的大勳績，在其能確切指出前一時期思想界所運用的方法上之主要病根，而在正面提出另一新觀點，好作此下一時期新思想之主要泉源。

王弼是一個卓絕天才，在他短短的生命過程中，（弼卒時年二十四。）注了一部周易，一部老子。他注周易提出兩個極重要的觀點。他說：

象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象。象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著，故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。存言非得象者也。存象非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也。言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則忘象者，乃得意者也。忘言者，乃得象者也。（周易略例明象）

「象」之一字由老子首先提出，易傳本之大加發揮，漢儒沿此入迷，認爲天地間一切之象莫不有甚深甚秘之意義，於是說符瑞，說災異，好像眞有一天帝在顯象詔告人，而易經遂變成一部發現天地奇秘的、可以前知一切人事的聖書。其實易經裏的卦象，只是作易者憑以說出其心中作意的一項工具。我們研究易經，所貴在透過此種卦象來明瞭作易者之本意。所以王弼說：

易者象也，象之所生，生於義也。（易乾卦文言）

卽就天地間自然之象言，其本身亦並無意義存在。天地只是一自然，其所具之意義，乃由觀象者心意中生出，而賦予之於外象。卽如老子所云天地間之種種對立，其實也是人心中有此一對立的

觀念，再指點出許多外象來藉爲說明。（詳在易傳中庸章。）因此天地間一切事理，實皆出在人心意中而不在外面的象上。若昧卻心意，而循象求之，則成爲王充之所謂「虛象」。王弼說：

> 一失其原，巧愈彌甚，縱復或值，而義無所取，蓋存象忘意之由也。（周易略例明象）

以上引的是王弼論易象，下面再引王弼論易數的一節話。王弼說：

> 變者，情僞之所為也。夫情僞之動，非數之所求也。故合散屈伸，與體相乖。形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違。巧歷不能定其算數，聖明不能為之典要，法制所不能齊，度量所不能均也。故苟識其情，不憂乖遠，苟明其趣，不煩強武。能說諸心，能研諸慮，睽而知其類，異而知其通。故有善邇而遠至，命宮而商應，修下而高者降，與彼而取此者服矣。是故情僞相感，遠近相追，愛惡相攻，屈伸相推，見情者獲，直往則違。（周易略例明爻通變）

這是說人生界一切變動，其主因在乎人之情僞。此種情僞之變，決非數理所能窮，算法所能得。用近代語說，數理只能發明物理，不能推算人情。而人事變動，則主要在人情，不在物理。漢儒

誤認人事決定於天心，於是希望從自然界一切表象中，運用數理來推算出種種的預兆。（漢儒都好用天文、曆法、音樂以及其他一切數字來推驗人生之變。）這本是一大錯誤。兩漢學風，總想根據宇宙界來推驗人生界，於是運用象數之學來推驗宇宙，易經便成爲他們前知的聖書，爲他們的最高哲理。現在王弼把人生本身的出發點情、意二字來替換出象數。若要推究人生界一切變化，樹立人生界一切義理，應該從認識瞭解人生本身內部之情意入手，不該在天地自然界外面的象數上空摸索。這是何等直截了當，親切而明快的意見？只此兩節話，不僅把漢儒全部的易學研究法變換了，而且把當時整個關於人生界的思想方法和理論根據都徹底飜轉了。這焉能不說是王弼的大貢獻？從先秦以來，像名、墨兩家，用名辨演繹來推定眞理，像鄒衍、董仲舒用天地法象來窺探眞理，就中國傳統思想言，都靠不住，都該糾正。王弼在此方面，可說是站在中國傳統思想裏的正宗地位的人。西方哲學界，也曾有人想把象數之理來抉發宇宙秘奧，再由之啟示出人生眞理的，而且亦不在少數。王弼的理論，實該可以提供作人類思想史上一個值得探討的問題呀！

在王弼思想裏，想把宇宙觀回歸到莊、老，而把人生觀則回歸到孔孟。易乾卦象曰：「時乘六龍以御天，乾道變化，各正性命。」王弼注：

> 天也者，形之名也。健也者，用形者也。

此處簡捷肯定地說，天只是形之名，便把鄒、董以來兩漢陰陽、儒家雜糅的五天帝說一筆勾銷了。天祇是一「形」，而用形者是「健」，「健」是一種德性。德性爲主，故能用形。形體爲從，故祇被用。這是深合於儒家德性一元論的觀念的。

晉書（王衍傳）說：

> 魏正始中，何晏、王弼等祖述老莊立論，以為天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。

其實何晏、王弼之所謂「無」，皆本老子，即指「道」言，即指「自然」言。乃指此道之自然，在道外更無一主宰運使此道者。（如天帝。）何晏、王弼只針對當時的思想界而提出他們的一種新宇宙論，一種無天帝主宰的自然宇宙論，並非虛無主義。王弼云：靜非對動，寂然至無，是指「無爲」言，不指「無有」言。但牽涉到人生論，則何晏、王弼意見又異。何晏嘗謂「聖人無喜怒哀樂」，王弼則與晏持異見。他說：

聖人茂於人者，神明也。同於人者，五情也。神明茂，故能體冲和以通無。五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。（三國志魏書鍾會傳裴松之注）

何晏主聖人無情，近道家。王弼主聖人有情，近儒家。德性正從情見。有情而不害其無累，故王弼常盛讚剛德。其注易有曰：

成大事者必在剛。

陽，剛直之物也。夫能全用剛直，放遠善柔，非天下至理，未之能也。（乾卦文言傳注）

又曰：

用純剛以觀天，天則可見矣。

孔子嘗說「棖也慾，焉得剛」，又說「剛毅木訥近仁」。孟子說「浩然之氣至大至剛以直」。儒尚剛，道尚柔。王弼謂聖人有情無累，累由欲生，不由情起。應物非有爲。此等處發揮儒理極精

闢。裴徽謂王弼曰：「無者，誠萬物之所資，然聖人莫有致言，而老子申之無已者何？」王弼曰：

> 聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恒言無，所不足。（三國志魏書鍾會傳裴松之注）

此處評老子「是有」，可謂中肯破的之語。老子實是一精於打算的人，他以有爲爲目的，以無爲爲手段。孔子始是無所爲而爲，絕無作爲作用存其心中，纔始是一個剛者。王弼並不認老子爲聖人，其注老子，頗持異見，凡老子書中權謀術數之意，弼注皆不取。

中國思想史在後代所常用的「體用」二字，其先亦起於弼之老子注。其說曰：

> 大之極也，其唯道乎！自此以往，豈足尊哉。故雖盛業大富而有，萬物猶各得其德。雖貴以無爲用，不能捨無以爲體也。不能捨無以爲體，（下不能二字疑衍。）則失其爲大矣。所謂失道而後德也。（老子三十八章注）

此言雖天地聖王，盛業大富有，然不害其下萬物之各得其德。老子言「以無爲用」，王弼則言亦

「不能捨無以爲體」。此卽後人所謂體用一源也。王弼意，孔子能以無爲體，而老子是有者，則豈不將捨無以爲體乎？以無爲用故有得，然捨無爲體，則成爲失道而德矣。老子曰：

三十輻共一轂，當其無，有車之用。埏埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。（老子十一章）

是老子言無之用也。然不能捨棄其憑藉無以爲用之一觀念，是其不能「體無」也。弼注又曰：

載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營，各任其貞，事用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。（老子三十八章注）

則在弼之意，固非不主有仁德行義禮敬也。其用「貞」字「誠」字，皆從易、中庸來。是弼雖注老，仍本儒義。其答裴徽之問，非姑焉苟焉而已也。

故弼之注老，常見有申儒義而違老書之原旨者。如老子曰：

生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂元德。（老子十章）

王弼注說之曰：

不塞其原，則物自生，何功之有。不禁其性，則物自濟，何為之恃。物自長足，不吾宰成，有德無主，非元而何。凡言元德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。

此注實用儒家義，卽是一種德性一元論。謂一切物之生與爲與長，皆出物之自性自德也。而老子書之原義，則言聖人以道治國，生之、爲之、長之。雙方意見絕不同。後人釋老子此條，亦絕少用王弼義。老子又曰：

天地不仁，以萬物為芻狗。（老子五章）

王弼注說之曰：

天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其眞。有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載矣。

又曰：

棄己任物，則莫不理。

此皆王弼自申其「以無爲體」之義。以無爲體，故能棄己任物也。其實棄己任物非不仁，此是王弼義，非老子義。惜乎後人乃少能辨之者。王弼又注「上德不德」數語云：

天地雖廣，以無爲心。聖王雖大，以虛爲主。故曰：以復而視，則天地之心見。至日而思之，則先王之至覩也。故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至。殊其己而有其心，則一體不能自全，肌骨不能相容。是以上德之人，唯道是用。不德其德，無執無用，故能有德而無不為。不求而得，不為而成，故雖有德而無德名也。（老子三十八章注）

此云「滅其私而無其身」，即孔子「克己復禮爲仁」之旨也。其曰「不德其德，無執無用」，即孔子之稱舜禹「有天下而不與」，又曰「巍巍乎唯天爲大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名」之義也。其引易復卦，弼之注易詳言之，曰：

復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。

老子講對立，為王弼所不取。老子講「有之以為利，無之以為用」，而王弼講「無用」，「無用」非「以無為用」也。老子講道，言用不言體，而王弼則曰「道體無」。老子言「道生一」，而王弼必曰：「何由致一，由於無。」王弼必提出一「無」字在「道」字之上，此乃針對兩漢儒生采陰陽家言五天帝之謬妄而特加以糾矯。而其注老子，則往往潤色之以儒義。宋儒晁説之謂弼深於老子，「其於易，多假諸老子之旨，而老子無資於易者」，此恐為皮相之見。因易傳本出老子後，故有假老子之旨者。至王弼注老，實多采其注易之義，換言之，乃是以儒家言注老也。惜早死，未見其學之所止。

二三　郭象與向秀

王弼注老，郭象注莊，後世推為道家功臣，其實他們兩人思想絕不同。若謂郭象注莊亦有貢獻，則只在其反覆發揮魏、晉時代那一種無神的、自然的新宇宙觀之一端。他說：

天籟者，豈復別有一物哉？即衆竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無旣無

矣，則不能生有。有之未生，又不能為生，然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也。豈蒼蒼之謂哉？故天者，萬物之總名也。莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。（齊物論注）

此釋「天」與「自然」極明晰。「天」僅是萬物之總名，非別有一物爲天。萬物之生皆由「自然」。即自己而生，亦並無一出生萬物之天。此說涵有兩義，一則天地萬有皆自然生，由「自然」生，並非由「無」而生。二則「自然」即是「無爲」，故天地萬有之體，乃無爲，非無有。此義郭象乃承之王弼，而較弼所言尤明晰。郭象本此而說造化與造物者，其言曰：

夫造物者，有邪？無邪？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物眾形。故明眾形之自物，而後始可與言造物耳。故造化者，無主而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。明斯理也，將使萬物各反所宗於體中，而不待乎外。外無所謝，而內無所矜，是以誘然皆生而不知所以生，同焉皆得，而不知所以得也。則萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。（齊物論注）

若謂物生必有待，則所待者又有待，其最後必待一造物主，而此造物主又何由生？若謂造物主亦一物，（即有。）則必仍有其所待。若謂造物主並非一物，（即無。）則無不能生有。謂萬物生於一非物，（即上帝。）不如謂萬物之各自生，即生於「自然」。此義至郭象始闡釋詳盡。郭象意見，並不與莊、老相同。莊、老皆重言「道」，王弼繼之言「道體無」，故郭象乃專言「自然」。故曰：

誰得先物者乎哉？吾以陰陽爲先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然爲先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道爲先之矣，而至道者乃至無也。既以無矣，又奚爲先？然則先物者誰乎哉？而猶有物無已，明物之自然，非有使然也。（知北遊注）

此處闡述自然更暢透。老子「有物先天地」，似認確有一所謂「道」者，先天地而存在。王弼始言道體爲無，故郭象曰「至道爲至無」。既屬至無，則不得先天地而存。故曰：

非唯無不得化而爲有也，有亦不得化而爲無矣。是以夫有之爲物，雖千變萬化，而不得一爲無也。不得一爲無，故自古無未有之時而常存也。（知北遊注）

此等處，較之王弼，顯進一層。雖曰注莊，實是自立己說。又曰：

> 有之未生，以何為生乎？故必自有耳。豈有之所能有乎？此所以明有之不能為有而自有耳，非謂無能為有也。若無能為有，何謂無乎？（庚桑楚注）

依郭象之意，天地間惟是一常有，絕無所謂無。而「有」不能生「有」，苟「有」必待「有」而生，則最先之「有」復何待？故「有」不能為有而自有，如是則天地永為一自然。此種說法，可謂是郭象之創解。（其實乃襲自王弼，又襲自裴頠之崇有論。）故曰：

> 一者，有之初，至妙者也。至妙故未有物理之形耳。夫一之所起，起於至一，非起於無也。然莊子之所以屢稱無於初者，何哉？初者未生而得生，得生之難而猶上不資於無，下不待於有，突然而自得此生矣。

又曰：

> 道故不能使有，而有者常自然也。（則陽注）

又曰：

此皆不得不然而自然耳，非道能使然也。（知北遊注）

物所由而行，故假名之曰道。（則陽注）

故莊老貴言道，王弼言道體無，郭象皆所不取。郭象之所貴只曰「有」，曰「自然」。把「道」與「自然」分別了。但莊老言道，其背後尚有一歷史演變。惟莊老意態消極，故其言變乃多退而少進。今如郭象之言自然，乃無歷史演變性寄寓在內，此則郭象意態淺薄之一徵。

然郭象雖不貴言「道」，而頗愛言「理」。蓋言「道」，則若在事先，有使然之義。言「理」，則在事中，在事與事之間。言「理」不害「自然」，故郭象喜言之。其言曰：

人之生也，形雖七尺，而五常必具，故雖區區之身，乃舉天地以奉之。故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。一物不具，則生者無由得生。一理不至，則天年無緣得終。然身之所有者，知或不知也。理之所存者，為或不為也。故知之所知者寡，而身之所有者衆。為之所為者少，而理之所存者博。（大宗師注）

此段陳義亦精。蓋天地間物理皆相通，一物之所賴以生者，其理之所存甚博。物自不知，亦並不

由其物之所自爲。其出於知與爲者常少，其存於無知與不爲者常多。故曰：

知人之所爲者有分，故任而不彊。知人之所知者有極，故用而不蕩。故所知不以無涯自困，則一體之中，知與不知，闇相與會而俱全矣。（大宗師注）

莊、老言道德，王弼亦言道德，惟采儒家義。而郭象則只言自然。乃謂凡天地間一切事物，成於有知而爲之者常少，成於無知而自然者常多。推此義極言之，則殊不能無病。其言曰：

天者，自然之謂也。夫為為者不能為，而為自為耳。為知者不能知，而知自知耳。自知耳，不知也。不知也，則知出於不知矣。自為耳，不為也。不為也，則為出於不爲矣。爲出於不爲，故以不爲爲主。知出於不知，故以不知爲宗。故眞人遺知而知，不爲而爲，故知稱絕而爲名去。（大宗師注）

此主絕知去爲，一順自然，顯與莊、老原旨不同。莊、老所言，實切人生，惟偏陷於消極。郭象之意，則難憑守。自然之理，洵非人所能盡知，亦非人所能盡爲，然人生亦豈能一切絕知去爲而

純任自然？郭象曰：

物理無窮，故知言無窮。然後與物同理。（則陽注）

此義大可商。物理固無窮，然言理者不必無窮，只求其切於當身人事而止，即郭象所謂「知與不知闇相會」而已得。若必爲無窮之言，則必無言而後可。自然中自有「知」與「爲」與「言」，人生寧必絕知、去爲、無言始得謂自然？郭象又曰：

物無不理，但當順之。（知北遊注）

此意亦有病。天地間固無無「理」而存在之物，然人生亦不能盡順外物之一切存在而存在。應自有所得，自有所主。且順理亦待人之知與爲，絕知去爲而一以「順」爲主，非人生之所睎。郭象又曰：

物之生也，非知生而生也，則生之行也，豈知行而行哉？故足不知所以行，目不知所以見，心不知所以知，俛然而自得矣。遲速之節，聰明之鑒，或能或否，皆非我也。故捐聰

明，棄知慮，魄然忘其所爲而任其自動，故萬物無動而不逍遙也。（秋水注）

又曰：

足能行而放之，手能執而任之，聽耳之所聞，視目之所見，知止其所不知，能止其所不能，用其自用，爲其自爲，恣其性內而無纖芥於分外，此無爲之至易也。（人間世注）

就郭象義，逍遙卽自然，自然卽放任，放任卽無知無爲，此豈莊周論逍遙之原旨？其曰「恣其性內」，而郭象實不知性。大抵郭象就宇宙論立場發揮「自然」涵義，有其透切明快處，然已不及莊、老之深至。及其推及到人生論上來運用「自然」涵義，則更不免過分偏陷。雖亦是推廣引伸莊、老之所說，然莊、老實不如郭象之極端。郭象曰：

以其知分，故可與言理也。（秋水注）

此語甚是。人生亦占有大自然中之一分，人生自有人生之理，順人生之理，亦儘可不害於自然，卻不能專就大自然無窮之理來抹殺了人生有限之理。郭象好言理，而仍誤於「不知分」。

故郭象言人生，亦處處與莊子違異。莊子言人生，實有他一套細密工夫，亦有他心中所蘄求的一番理想境界，而郭象則把這些工夫與境界都抹殺了。他說：

其理固當，不可逃也。故人之生也，非誤生也。生之所有，非妄有也。天地雖大，萬物雖多，然吾之所遇適在於是，則雖天地神明，國家聖賢，絕力至知而弗能違也。故凡所不遇，弗能遇也。其所遇，弗能不遇也。凡所不爲，弗能爲也。其所爲，弗能不爲也，故付之而自當矣。（德充符注）

此乃成爲一種極端的委天順運的悲觀命定論，近於王充，而絕非莊周之本意。莊子在人生消極處不得已處，如死、如惡疾之類。常有此一種說法；然把消極處不得已處一切委付於天於命，正要人在理想可能處積極處下工夫。若一切委付於自然，只要存在的，都是合理的，而且不可逃，如是則有自然，無人生。有遭遇，無理想。有放任，無工夫。決非莊子本意。莊子內篇七篇，如逍遙遊、齊物論、養生主、人間世、德充符、大宗師、應帝王，即觀篇題，都知有一番細密工夫，又求能到達一種理想境界，並非純任自然。何嘗如郭象心中所想，一切付之自然而即當？郭象又曰：

夫我之生也，非我之所生也，則一生之內，百年之中，其坐起行止，動靜趣舍，情性知能，凡所有者，凡所無者，凡所爲者，凡所遇者，皆非我也，理自爾耳，而橫生休戚於其中，斯又逆自然而失者也。（德充符注）

此處只認有「理」，不認有「我」，烏可謂之「知分」。莊子以不幸之遇推之於命，是謂達觀。郭象以一切性情知能都委之於理之自然，實爲一種不負責任、不求上進之頹廢心理。較之莊周原書，所距不知其幾千萬里矣。

郭象既不認人生有工夫，亦不辨人生有境界。其言曰：

天地以萬物爲體，而萬物必以自然爲正。自然者，不爲而自然者也。故大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非爲之所能也。不爲而自能，所以爲正也。

莊子以大鵬爲逍遙，郭象則謂大鵬、斥鴳同一逍遙。依莊子當以大鵬爲正，依郭象則大鵬、斥鴳各得其正。並以斥鴳爲能下，朝菌爲能短，皆決非莊子之意。故曰：

夫以形相對，則太山大於秋毫。若各據其性分，物冥其極，則形大未爲有餘，形小不爲不足。苟各足於其性，則秋毫不獨小其小，太山不獨大其大矣。若以性足爲大，則天下之足未有過於秋毫也。若性足者非大，則雖太山亦可稱小矣。故曰：天下莫大於秋毫之末而太山爲小。太山爲小，則天下無大矣。秋毫爲大，則天下無小矣。無小無大，無壽無夭，是以蟪蛄不羨大椿，而欣然自得。斥鷃不貴天池，而榮願以足。苟足於天然，而安其性命，故雖天地未足爲壽，而與我並生，萬物未足爲異，而與我同得。則天地之生又何不並，萬物之得又何不一哉？（齊物論注）

此段全用莊周語，似應無背於莊周之本旨，而實亦不然。莊周本專就人生言，人之智慧意境有大有小，然人當處其大，不當處其小。以物爲譬，則人生當如大鵬，不當效斥鷃。舉人爲例，則人當師南郭子綦，不當安於常俗。郭象則謂：斥鷃不羨天池，榮願已足。則變成「大知閑閑，小知閒閒，大言炎炎，小言詹詹」者，同一自然性足了。當知小知小言，即是在人的性分上不够格，故莊子必於人中分出至人、眞人來，必如此之人，始是性足，始是大人，始可謂有得，若斥鷃之人，蟪蛄之人，可悲可憐，莊子方力斥而屢斥之。大人、至人、眞人正與此等小人有異，烏得謂

萬物未足爲異而與我同得？

如然，郭象之擅於文辭，長於言辨，於此等處，宜非不知，此乃郭象之故爲曲說，以媚當世之權貴，而博一己之榮寵者。蓋莊周卽是大鵬，郭象卽是斥鷃，內心之慚，亦借以自解嘲。故莊子稱藐姑射之神人，而郭象明非之，曰：

此皆寄言耳。夫神人，卽今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紼其心矣。見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉？（逍遙遊注）

又曰：

夫聖人之心，極兩儀之至會，窮萬物之妙數，故能體化合變，無往不可。旁礴萬物，無物不然。世以亂故求我，我無心也。我苟無心，亦何爲不應世哉？然則，體玄而極妙者，其所以會通萬物之性，而陶鑄天下之化以成堯、舜之名者，常以不爲爲之耳。孰弊弊焉，勞神苦思，以事爲事，然後能乎？（逍遙遊注）

此即王弼「聖人應物而無累」之說，然郭象說此話時之背景與動機，則大有可議。晉書忠義傳：弘農王粹，以貴公子尚主，館宇甚盛，圖莊周於室，廣集朝士，使嵇含爲之讚，含援筆爲弔文，曰：

帝壻王宏遠，華池豐屋，廣延賢彥，圖莊生垂綸之象，記先達辭聘之事，畫眞人於刻桷之室，載退士於進趣之堂，可謂託非其所，可弔不可讚也。

又曰：

借玄虛以助溺，引道德以自獎，戶詠恬曠之辭，家畫老莊之象。

嵇含此文，說出了郭象當時之世態，與郭象之佞心。郭象乃一熱中貪鄙之人，當時達官貴人，皆浮慕莊老，郭象慕貴達，故其注莊，靦顏昧心，曲說媚勢。莊子理想境界在「逍逍遊」，不得已而始有「人間世」，郭象則只想不離「人間世」而求爲「逍遙遊」，此已一謬。莊子以「逍遙遊」意境而得「齊物論」智慧，亦以「齊物論」智慧而達「逍遙遊」意境，郭象則以「齊物」混同於「逍遙」，於是大鵬、斥鷃同等齊列，是謂再謬。結果郭象自身的品德，大爲當時人所鄙恥。王

衍云：「聽郭象語，如懸河瀉水，往而不竭。」但王衍終爲石勒排牆殺卻。郭象害了自己人品，還害了他所媚之人之事業，連帶害了一世人。若眞慕莊子，隱居藐姑射，做一眞人，何至如此。當時傳說，郭象注莊竊自向秀。此說亦非無因。向秀與嵇康爲友，而難嵇之養生論，有謂：

崇高莫大于富貴，富貴天地之情也，皆先王所重，關之自然，不得相外。（難嵇叔夜養生論）

又曰：

生之爲樂，以恩愛相接，天理人倫，燕婉娛心，榮華悅志，滋味以宣五情，聲色以達性氣，此天理之自然，人之所宜，三王所不易。（同右）

以如此胸襟，如此吐屬，而注莊子，眞是可怪。史稱向：「爲隱解，發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一時。」其實向秀心中何嘗有奇趣，向秀筆下亦何來有玄風？自曹丕、司馬昭之徒，爲僞堯、舜，爲僞周、孔，激起阮籍、嵇康逃離名教，崇揚莊子。阮之言曰：「汝君子之禮法，誠天下殘賊亂危死亡之術耳。」嵇之言曰：「每非湯、武而薄周、孔，又讀莊、老，

重增其放。」此等意氣，皆針對當時實際人生之一種反動，與何晏、王弼提倡老子虛無自然，以力排兩漢陰陽五行學說之烏烟瘴氣，爲針對當時流行的天神宇宙觀之一種反動，兩相會合。而莊、老道家遂成時髦風尚。於是熱中富貴之徒，乃於僞堯舜僞周孔之外，再來做僞莊老。向秀、郭象恃其才辨，爲僞莊老文過飾非，豈有不受人譽揚？史稱向秀隨計入洛，文帝（司馬昭）問曰：「聞子有箕山之志，何以在此？」秀對曰：

> 以爲巢、許狷介之士，未達堯心，豈足多慕？（晉書向秀傳）

試問眞學莊子的那會說此話？郭象竊其說注莊子有云：

> 治之由乎不治，爲之出乎無爲也，取於堯而足，豈借之許由哉？若謂拱默乎山林之中而後得稱無爲者，此莊、老之談所以見棄於當塗，當塗者自必於有爲之域而不反者，斯之由也。（逍遙遊注）

又曰：

> 若獨亢然立乎高山之頂，守一家之偏尚，此故俗中之一物，而爲堯之外臣耳。（逍遙遊注）

向、郭如此曲學阿世，獎勵政治人物放曠不務責任，而尊之曰堯、舜無爲，此乃一種僞學。講思想史，應該注意一種僞思想，此亦孟子所謂「知言」之學也。今向秀注已失傳，而郭象注則與莊子並行，讀者對其間異同，不可不辨。

二四　東晉清談

東晉南渡，時代風氣掩過了個人思想，日常生活掩過了文字著作。那是一個輕妙而嫻散的時代。我們要瞭解那時人思想，應該從其生活態度及日常談吐中找，主要如世說新語所載。大體還是承襲西晉。一言蔽之，只是莊子思想之世俗化、富貴化，向秀、郭象佚人哲學之普遍實踐，當時談辨資料，除卻老、莊、易經外，尚有幾個大家喜歡討論的問題。據王僧虔戒子書，見南齊書。一是「聲無哀樂論」，此論乃魏、晉間嵇康所唱。哀樂不在外面的音聲，而在聽樂者的心情。若照此理推演，則外面實際世界一切事物變化，可轉成都不重要，重要的只在自己心懷裏。無怪中原塗炭，半壁偏安，他們還有興趣，捉麈清談，如若無事。二是「才性四本論」，此亦魏、晉間之辯論的老題目。詳論已無考，只知傅嘏論「才性同」，鍾會論「才性合」，李豐論「才性異」，王廣論「才性離」，有此四派意見。「不論東晉的名士們，對此問題的異、同、離、合抱如何的

見解，要之他們看重性情，認爲是先天的、本身的，看輕才業，認爲是遭遇的、身外的，則可無疑。如是則人生陷入虛幻玄想，最多是一種「藝術人生」，沒有「道德人生」積極向前奮鬥努力的一種堅強精神。

現在姑舉一例述之。據說當時諸名賢，盡都鑽味莊子逍遙篇，而不能拔理於郭、向之外。時有佛徒支道林，在白馬寺，論及逍遙，爲諸名賢尋味所不得，此後遂用支理。這一節記載，卻說明了當時思想界之無生命，無出路，遂不得不降服於西方之佛教。支義大略如下：

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃。鵬以營生路曠，故失適於體外。鷃以在近笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，玄感不爲，不疾而速，此所以爲逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天眞，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？

（世說新語文學篇注）

這一說，卻把當時諸賢的時代病，一針見血地戳破了。郭象屢言「性足」，其實是認欲作性。一時欲望滿足，快然像似天眞，南渡名士之競尚率眞，其內容實如此。支公提出「無欲至足」一

語，一時名賢，禁不住不低頭。但仍有王坦之，重爲沙門不得爲高士論，大意謂：

高士必在於縱心調暢，沙門雖云俗外，反更束於教，非情性自得之謂。

當時思想界大病，正爲認性情不眞切，正爲其不自得，此在王弼、阮籍猶不免，遑論向、郭以下。當時人五情六欲，陷溺深了，卻還要縱心調暢，不束於教，這才不得不仰待西方佛法來振救。

二五　南北朝隋唐之佛學

嚴格言之，南北朝、隋、唐，只是一佛學時代。除卻佛學，在思想史上更不値得有多說的。佛學是外來思想，又是一種宗教。中國思想界向少與外來思想接觸，又對宗教情味最淡薄，而佛學入中國，能得普遍信仰，又獲長期傳播，這裏自有契機。第一，佛學與其他宗教不同。宗教都信外力，信天帝，佛教獨崇內力、自力。佛陀只是人中之一覺者，抑且凡具此種覺者都是佛，故有十方諸佛、三世諸佛、恒河沙界諸佛等。蓋以人格觀念而發揮平等義者，此義獨與中國傳統思

想相近。二則佛學依法不依人，更要不在覺者，而在其所覺之法。而其對於法性之闡明，重實踐尤重於思辨，此又近似中國思想。第三，一切宗教，都偏重天國出世，佛教雖亦是一出世教，但重在對人生實相之種種分析與理解。佛學無寧是根據於其人生觀而建立其宇宙觀者，又無寧是出發於對人類心理之精微觀察而達成其倫理的主張者。此一點又極近中國之人文中心精神。第四，佛學不取固定的靈魂觀，亦不主張偏陷的唯物論，而寧采取一種流動的生命觀，此層亦與中國見解大體相似。

佛學在中國之發展，大體可分爲三期。一是小乘時期，以輪廻果報福德罪孽觀念爲主，宗教氣味最濃，此與中國俗間符籙祭祀陰陽巫道相配合。二是大乘時期，自釋道安、鳩摩羅什以下，先空宗，自羅什盡譯三論，（中論、百論、十二門論。）至隋代嘉祥大師吉藏而三論宗達於大成。次有宗，較遲，直到唐代玄奘、窺基而法相、唯識大盛。此以世界虛實，名相有無，爲思辨之主題，重在宇宙論方面，幾乎是哲學氣味勝過了宗教，乃與中國莊、老玄學相扶會。三爲天台、賢首、禪宗，爲中國僧人自己創闢之新佛學，其一切義理，雖從空、有兩宗出，而精神意趣輕重先後之間，則不盡與印度本有之空、有兩宗合。其主要側重點，乃在人生界之自我精修，內心密證，生活上的實踐，更勝於哲理上的思辨，實爲更富於中國味。小乘偏教偏信，大乘偏理偏悟，台、賢、禪三宗則偏

行徧證。佛學在中國流衍愈盛，卻愈富中國味，這一層大可注意。

佛學之中國化，亦有數理由。一則中國爲一單元文化的國家，其思想系統早經發展成熟，故外來思想易調和，不易代興。二則中國思想本質上極富調和融會統一集大成之精神。三則中國人之歷史癖，務求其先後條貫，一向重化不重變。如天台判教，正是中國思想長於綜合，長於歷史性的條貫說明之一好例。四則中國思想側重人文本位，社會人事不易有急劇之大變，一切思想自向此原本位而湊合融化。如賢首宗之「事理無礙」，「一多相涵」，正是將佛教人文化之最圓密的理論。五則中國思想蔑視出世，佛教思想原先爲消極厭世者，而一到中國則仍歸於積極入世。佛教本主無我，本主利他，與中國積極淑世精神，一挽卽合。六則中、印雙方語言文字不同，影響及於其思想方法之不同。印歐文字如演算草，人心思想常緊隨其文字之抒寫而開展，文思相隨俱前，如見人行路。中國文字如記帳，先在心中想一節，乃在筆下寫一節，思想、文字交互停頓，文字往往只記下思想中逐節逐停之較渾括的結果。如見路上足迹，而不見行者。七，故印歐常由文字演生出理論，雖有奇妙高勝之趣，而不免遠於人事。中國思想則用踐履得觀念，由觀念成記載。就文字論，若簡單零散，不成片段，而平易親切，語語著實。於是禪宗語錄遂爲中國佛學論著最後之歸趣。

本書限於篇幅，不能把佛學在中國之演變詳細敍述，特舉兩人，一爲南朝竺道生，一爲唐代慧能。所以特舉此兩人者，因其特與佛學之中國化有關。

二六　竺道生

竺道生在佛學上之大貢獻有二：一是他提出「頓悟」義，一是他提出「佛性人人本有」義。他說：

> 見解名悟，聞解名信。信解非眞，悟發信謝。理數自然，如菓就自零。悟不自生，必藉信漸。用信伏惑，悟以斷結。（慧達肇論疏引生公語）

佛教解脫，本有信解脫與見解脫之分。生公特提「悟」「信」兩途，「信」是信奉外面教言，「悟」則發乎內心知見。生公說「悟發信謝」，便把宗教信仰完全歸宿到自己的內心開悟，悟了，信便如花般謝了。這便沖淡了宗教的信仰精神。這便是把佛教轉向到中國傳統思想來的一個主要關鍵。同時謝靈運即說：

二教不同者，隨方應物，所化地異也。大而較之，華民易於見理，難於受教，故閉其累學，而開其一極。夷人易於受教，難於見理，故閉其頓了，而開其漸悟。（辨宗論，見廣弘明集）

這是說中國思想一向重於見理，故遂輕於受教，這卽是中國傳統思想之基本態度，所以不易有宗教發達之癥結所在。現在竺道生是一佛教徒，而特別提重「悟」的境界，在這上，便易把佛學融會到中國思想上來。道生對謝靈運意見有一批評說：

苟若不知，焉能有信？然則由教而信，非不知也。但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無功於日進？未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非復全昧，知不自中，未爲能照耶？（答王衛軍書，亦見廣弘明集）

這是說不知不能有信，但所知還是別人之知。惟心同理一，借仗別人之知，可以促起自心開悟。此卽孟子「性之」「反之」之義。但若自心不開悟，則所知終非己有。理在心外，並非由自心照見。從此說法推進，必然要到達人人心中皆能照見佛所開悟之理，乃始是「佛法」之結論。在人生界找尋一眞常不滅

之體，乃佛學一最要斬關，此一眞常不滅之體並非佛身，而是「佛法」。換言之，不是生命，而是一種「理」。再進一步言之，此一眞常不滅之體，尚非佛法，而是對此佛法之一種悟。僅能信受佛法，佛法仍在我外，必須自心開悟，佛法始與我爲一。此種開悟，即是「佛性」。此「性」字含義，與中國儒家「性」字原義不同。儒家說性，指人類生命之全過程及其大趨嚮而言。佛性則是一境界，即一種開悟。故儒家性字涵義中有仁，佛性則偏在智。佛性眞常不滅，即達「涅槃」境界。關於此理之重要發揮在涅槃經。竺道生時，恰正涅槃經開始傳譯到中國。初譯只是六卷泥洹經，覺賢譯。道生即根據此六卷譯本透悟出「人人本有佛性」之創見。據傳：高僧傳。

六卷泥洹，先至京都，生剖析經理，洞入幽微，乃說一闡提人皆得成佛。一闡提，乃以貪欲為唯一目的之人。於時大本未傳，曇無讖譯大般涅槃經四十卷在後，此時尚未出，故曰「大本未傳」。孤明先發，獨見忤眾。六卷本並無一闡提成佛之說。且曰：「如一闡提懈怠懶惰，尸臥終日，言當成佛，無有是處。」又曰：「彼一闡提於如來性所以永絕。」於是舊學以爲邪說，譏憤滋甚。遂顯大眾，擯而遣之。於眾僧眾中受驅遣罪。生於大眾中正容誓曰：「若我所說反於經義，請於現身卽表癘疾。若於實相不相違背，願捨壽時據獅子座。」言竟，拂衣而遊。後涅槃大本至於南京，果稱闡提悉有佛性，與前所說，合若符契。

此一故事，實於中國佛教史上，有甚深甚大之影響。生公在當時，敢於提出對經義顯然恰相違反

之意見，此卽如謝靈運所指，乃一種「明理」與「受教」之爭，亦卽生公所剖析，乃一種「信」與「悟」之爭。「信」依外面教言，「悟」則本諸自心知見。何以自心知見敢於公然違抗外面眾所信奉之教，則以所悟是「理」，「理必無二，理則常一。」（此八字見生公法華疏。）理既不分，「悟亦冥符」。（此四字見涅槃集解引生公序文。）能悟者是「心」，此能悟之心卽是「佛性」。

> 闡提是含生之類，何得獨無佛性？（名僧傳引生公語）

依照生公此理，則人人盡得成佛，而成佛端賴內心自悟。如是則所重在己不在人，在內不在外。此後中國佛學，逐漸脫卻迷信，轉入內心修養，不得不謂是生公此番現身說法，作大獅子吼，有以促起。

今試問所悟是理，能悟是心，又當於何得悟？生公曰：

> 夫大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。斯在生死事中，卽用其實，爲悟矣。苟在其事，而變其實爲悟始者，豈非佛之萌芽，起於生死事哉？（維摩經生公注）

當知理在事中，悟理須就事而悟。生死是人生大事，亦衆生共有事，佛卽由此生死大事悟入，衆生亦當就此生死大事求悟。只明得生死實相卽是悟。如是則衆生求法，當從本身生活中求，從生死實事中求，非向經典求，更不待去西天佛國求。但此卽成宗教史上一大解脫。生公悟此亦非容易。傳云：（高僧傳。）

> 生旣潛思日久，徹悟言外，迺喟然嘆曰：「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息，（此卽所謂悟發信謝。）自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。」於是校閱眞俗，研思因果，迺言善不受報，頓悟成佛。而守文之徒，多生嫌嫉，與奪之聲，紛然競起。

可見生公之大徹大悟，在當時實非易事。生公謂「得意忘象，得理忘言」，極似王弼。王弼卽本此推翻兩漢陰陽五行象數易學種種迷妄，而生公亦從此悟得佛教經典上所謂淨土、果報種種說法之不眞。（此種說法，都屬小乘教。）故曰：

> 夫國土者，是衆生封疆之域。其中無穢，謂之爲淨。無穢爲無，封疆爲有。有生於惑，無

生於解。其解若成，其惑方盡。（維摩經生公註）

生公之意，所謂「淨土」之土，卽指衆生在實際生活中之種種疆界分別。淨只指此實際生活之光明無垢穢而言。若其生活無垢穢，一片光明，斯其所居卽爲「淨土」。故淨土卽從衆生心對實際生活之悟解中得，何嘗是逃離實際生活以外別有一淨土世界？如是則求仁得仁，卽在當下眼前，豈復另待後報？明此卽明得頓悟成佛義。旣明得頓悟成佛義，則佛教中輪廻之說便成不重要。輪廻旣退處不重要地位，則向後如范縝的神滅論，便不能對佛學施以致命的打擊。佛學思想從此演進，便易開出天台、華嚴、禪宗之中國佛學來。由此看法，可見竺道生在中國佛教史上之重要。

然悟何爲必是「頓悟」，而非「漸悟」呢？生公說：

夫稱頓者，明理不可分。悟語極照。以不二之悟，符不分之理，謂之頓悟。（慧達肇論疏引生公語）

生公謂「理」必是一不可分之整體，故悟者必悟其全。不能今日悟一些，明日再續悟一些。此見佛學「悟理」與儒家「盡性」不同。悟在知見，盡則在踐履。此種悟，生公又稱之爲「不偏

見」。故生公曰：

不偏見乃佛性體。（涅槃集解引生公語）

凡人之見，或見此，或見彼，皆見其部分，皆是偏見。悟理則見到一極之全。待見到此一極之全，則一念而無不知。故生公曰：

一念無不知者，始乎大悟時也。（維摩經生公註）

當其未到此境界，則不得謂見理，卽不得稱悟。故悟必然是「頓悟」。如人登山頂。非到山頂，卽不得稱達山頂。然登山頂，必然是一步而達。又如截木，非到木斷，不得云木斷。故截木雖尺寸截之，然截木成斷，則必一截而斷。生公曰：

斬木之喻，木存故尺寸可漸。無生之證，生盡故其照必頓。（劉虬無量義經序引）

悟是悟此死生實相，悟此死生眞理，一達悟境，卽證無生，卽是涅槃，其時則一切無分別，一切是眞，故一念而無不知。是時卽是頓悟成佛時。

生公在佛法上所悟，大體如上述。下及隋唐時代，天台、華嚴、禪三宗，各分宗派，創成所謂中國佛學之體系。若細細分說，都與生公所悟，可以會通。尤其是禪宗，更與生公思致相近。惟當生公時，佛經繙譯尚未盡量，佛法闡究尚未充分，故佛學之中國化亦遂有待。然生公已爲佛學中國化開闢了門徑，懸示了標的，所以我講中國思想史的佛學部門，首先要提到生公。

二七　慧能

我們說到生公，頗易聯想到以前的孟子。我們說到慧能，又頗易聯想到此後的陽明。生公爲佛學中國化栽根，到慧能時纔開花結果。所謂佛學中國化，最要的是在其沖淡了宗教精神，加深了人生情味。

慧能是禪宗六祖，其實可說是禪宗開山。佛教中有禪宗，實在可說是中國的宗教革命。

慧能是一個不識字人，是嶺南新州一樵柴漢。嶺南在初唐還是文化未闢，獦獠缺舌。但慧能到黃梅五祖弘忍大師處，在碓坊舂米八月，深夜三更聽五祖一語指點，即言下大悟，獲傳頓教衣缽。他自己說：

但用此心，直了成佛。（行由品）

這在中國佛教史上，較之生公，眞是更生動，更刺激，更令人興奮的又一番現身說法。我們可以說，生公與六祖，是最標準的中國精神下的宗教神話，是十足人性的神話。中國思想史裏的神，卻永遠是人性的。

五祖本是禪宗大祖師，他曾說：

不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，卽名丈夫。（行由品）

常勸僧眾，卽自見性，直了成佛，（此皆見壇經。）授六祖衣缽後又說偈云：

有情來下種，因地果還生。無情亦無種，無性亦無生。（行由品）

禪宗只就人的本心本性指點，就生命之有情處下種，教人頓悟成佛。此種教義，遠從生公以來，是中國思想裏的人文本位精神滲透到佛教裏去以後所轉化表現出來的一種特色與奇采。若我們講禪宗，必要從達摩祖師講起，那將把捉不到中國思想之固有的特殊精神。但此種精神，也必然要

輪到一位蠻荒偏陬不識字人的身上，纔始能十足表現。現在是生公的說法在六祖身上圓滿應現了。六祖常說：

> 一切般若智，皆從自性生，不從外入。（般若品）

又說：

> 自性能含萬法，萬法在諸人性中。（般若品）

又說：

> 一切修多羅，（即佛說了義經也。）及諸文字，大、小二乘十二部經，皆因人置，因智慧性方能建立。若無世人，一切萬法本自不有。故知萬法本自人與，一切經書因人說有。（般若品）

這眞是宗教思想裏最開明最透闢的見解。試問若沒有人類，又何來有宗教？（換言之，沒有人類，也不會有上帝。）故一切宗教，都出自人心人性與人情。沒有人類的心性情，試問那會有人間的一切教？所以說：

三世諸佛十二部經，在人性中，本自具有。若識自性，一悟卽至佛地。（般若品）

佛向性中作，莫向身外求。自性迷卽是眾生，自性覺卽是佛。（疑問品）

不悟，卽佛是眾生。一念悟時，眾生是佛。故知萬法盡在自心，何不從自心中頓見眞如本性。（般若品）

六祖臨圓寂前，其弟子請留教法，令後代迷人得見佛性。六祖云：

汝等諦聽。後代迷人，若識眾生，卽是佛性。若不識眾生，萬劫覓佛難逢。吾今教汝，識自心眾生，見自心佛性。欲求見佛，但識眾生。（付囑品）

這是六祖最後開示，最後垂訓。從前生公只說人人皆具佛性，現在六祖教人返就自本性識佛。要覓佛，應從眾生中覓。求認識佛，從眾生中去認識。這些話何等深透，何等開朗？故說：

凡夫卽佛，煩惱卽菩提。前念迷，卽凡夫。後念悟，卽佛。前念著境，卽煩惱。後念離境，卽菩提。又曰：「煩惱卽是菩提，無二無別。」（般若品）

生公之大頓悟，是一終極境界，眾生積漸修行，到一旦大徹大悟，始見佛性。六祖之頓悟，則當下一念即是。故說：

不修即凡，一念修行，自身等佛。（般若品）

生公頓悟，如登高山，最後一步始達山頂。六祖頓悟，如履平地，步步踏實，腳下即是。所以說：

念念見性，常行平直，到如彈指，便覩彌陀。（疑問品）

此因生公教人見「佛性」，六祖只教人見「自性」。故說：

一念心開，是為開佛知見。（「開佛知見」見法華經。）汝慎勿錯解經意。見他道開示悟入，自是佛之知見，我輩無分。若作此解，乃是謗經毀佛。彼既是佛，已具知見，何用更開？汝今當信，佛知見者只汝自心，更無別佛。（機緣品）

所以說「即心即佛」。有人問「即心即佛」義，六祖云：

前念不生卽心，後念不滅卽佛。成一切相卽心，離一切相卽佛。他時又云：「若見一切法，心不染着，是為無念，用卽遍一切處，亦不著一切處。」又云「無念者，於念而離念。無相者，於相而離相。」皆與此處相發。（機緣品）

又云：

卽心名慧，卽佛乃定。他時又云：「定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用。卽慧之時定在慧，卽定之時慧在定。」（機緣品）

六祖此等說法，眞所謂轉法華，不是被法華轉。實在六祖也只在講自己心悟，不在講佛經。這一種的說法和意境，實在必然會引起宗教裏的革命精神。

現在我姑試借用近代西方的哲學觀點來簡要說明六祖的意見。西方人對人類心能所看重的是思想，思想必有對象，必有內容。其對象與內容，從心體而言，大體上是外在的，或可說是物質的。思想常要爲此外在的物質對象所拘限，而西方哲學則常喜趨向於思想之極度自由，於是常喜越離此外在的拘限而走上如黑格爾所謂純粹思想的境界。純粹思想是抽象的，照黑格爾說法，是要由外在、他在而回復到思想之自在的。此刻說到六祖，他所重視於人類心能的是明覺，是知見與觀照。知見、觀照必有所知見、所觀照，亦爲外在與他在所拘限。在六祖謂之「相」或「念」，

或「住」與「著」。六祖所要指點人追求的，則是一種純粹知見與純粹觀照。即是越離於外在對象所拘限的自在知見與自在觀照。這是純抽象的一種知見與觀照之眞本體。禪宗故事裏有一件很有名的公案說：

百丈懷海大師侍馬祖行次，見一羣野鴨飛過。祖曰：「是什麼？」師曰：「野鴨子。」祖曰：「甚處去也？」師曰：「飛過去也。」祖遂回頭，將師鼻一搊，負痛失聲。祖曰：「又道飛過去也！」師於言下有省。（五燈會元卷三）

這一段故事，正好說明六祖意思。看見一羣野鴨飛過，是所知見。禪宗祖師只許你有此「知見」，不許你有此「所知見」，而即住著在此「所知見」上。知見了一羣野鴨飛過，不許說是一羣野鴨飛過，也不許想有一羣野鴨飛過。此是一種純粹知見，非「無知見」與「不知見」，即此是「佛知見」。此是心本體，亦即是佛性。禪宗要你「明心見性」，是明如此般的心，見如此般的性。今說我看見一羣野鴨飛過，此是前念生。野鴨飛過，我心也不存，此是後念滅。此念滅了，纔能生別念，此所謂「無所住而生其心」。現在是要你「前念不生，後念不滅」。你看見一羣野鴨飛過，只此一見，便成一相。但你不再說我看見一羣野鴨飛過，是「離一切相」。明白到這裏，即

易明白得明一切法而無念、無相、無住、無著的眞境界與眞體段。再言之，你看見一羣野鴨飛過是「慧」，你不再說看見一羣野鴨飛過是「定」。否則你此一刻看見一羣野鴨飛過，野鴨是飛過了，而仍在你念裏存著，你心裏老存著此一羣野鴨飛過，會阻礙你下一念之新生。所以要受馬祖搊鼻子。因你如是般隨外遷流，失了「定」，亦將失了「慧」。六祖的「卽心卽佛」義，大體是如此。所以說「煩惱是菩提」。你若偏要說我看見一羣野鴨飛過，但飛那裏去了呢？此問題卽要成煩惱。所以只讓你有知見，卻不要在知見上著相、生念。見一羣野鴨飛過，無所謂，那卽是菩提了。煩惱與菩提，同是此一知見，同是此一心，所異在有相與無相，著與不著。所以六祖最先在黃梅東禪寺作偈題壁卽說：

菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃。（行由品）

明白得這一節，便可明白後來禪宗種種機鋒與種種說法。但說成不許說野鴨飛過，終是過分了，我們還得細看六祖自己所說。

但前引六祖說法，雖在原先佛學中已有，一經六祖特別提出發揮，卻在佛學中發生了絕大革命。六祖平日教人，並不看重念佛誦經。他說：

世人終日口念般若，不識自性般若，猶如說食不飽。（般若品）

佛言隨其心淨卽佛土淨，東方人但心淨卽無罪，西方人心不淨亦有僭。東方人造罪念佛，求生西方，西方人造罪念佛，求生何國。（疑問品）

他更不喜歡習禪打坐，他說：

道須通流，何以卻滯。心不住法，道卽通流。心若縛法，名爲自縛。若言坐不動是，只如舍利佛宴坐林中，卻被維摩詰訶。（定慧品）

他又不教人出家修行，他說：

若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善。在寺不修，如西方人心惡。（疑問品）

今試問除卻誦經念佛、習禪打坐、出家修行，又如何作佛？六祖說：

覺卽是佛，慈慧卽是觀音，喜捨名爲勢至，能淨卽釋迦，平直卽彌陀，人我是須彌，邪心是海水，煩惱是波浪，毒害是惡龍，虛妄是鬼神，塵勞是魚鼈，貪瞋是地獄，愚癡是畜生。（疑問品）

他又說：

勸善知識依自性三寶。佛者覺也，法者正也。僧者淨也。（懺悔品）

所以說：

佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兎角。（般若品）

六祖只把人心的知見，完全從外在、他在的對象中越離，而全體回歸到內在、自在的純粹知見卽心本體上來。此一心本體，卻是絕對平等的。宗教必然帶有崇拜性，到六祖始說成絕對平等。宗教必然帶有出世性，而六祖卻說成不待出世。知見只是在此世中的知見，只不著於此知見而已。六祖這些說法，已把佛學大大轉一彎，開始轉向中國人的傳統精神，（卽平等的，與入世的。）卽完全是現世人文

的精神。也可說，到六祖，中國人的傳統精神始完全從佛教裏解放。

二八　慧能以下之禪宗

禪宗自六祖後，披靡全佛教。有吉州行思禪師住靑原山，首傳石頭遷，再傳有曹洞、雲門、法眼三宗。又有南嶽懷讓禪師，首傳馬祖，再傳有臨濟、潙仰二宗。他們雖派別紛歧，實際總只是在佛教中求解放。或問靑原，佛法大意，師曰：「廬陵米作麼價？」或問趙州，如何是佛法西來意，師曰：「庭前柏樹子。」或問洞山，如何是佛，答曰：「麻三斤。」或問馬祖，如何是西來意，師便打，曰：「我若不打汝，諸方笑我。」又或問如何是西來意，馬祖曰：「只今是什麼意？」或問雲門，如何是佛，曰：「乾矢橛。」僧慧超問法眼，如何是佛，師曰：「汝是慧超。」這些回答，實在是明白已極，痛快已極。只教人回頭是岸，莫忽略了當前眞實人生。但佛法入中國，至是已經六七百年了。現在正是到達全盛的時期。一般僧眾，出家求法，千辛萬苦，走進山門，給諸祖師當面潑這一口冷水。莫說清醒，反更糊塗了。後來人讀佛書，也摸不到當時禪門祖師們的頭腦，轉覺他們瘋瘋癲癲，奇奇怪怪。中國禪宗祖師們的所謂機鋒、棒喝，是有名

玄秘的。其實，這些都是眞實話，給人看作不眞實。都是淺顯話，給人看作不淺顯。認爲諸祖師故作玄虛，話背後還有更多的秘密意義。這眞叫諸祖師一片婆心無處交代，只有更增了他們的憤激。

佛書言，釋迦牟尼佛生時，放大智光明，照十方世界。地湧金蓮花，自然捧雙足。一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方。曰：「天上天下，惟吾獨尊。」雲門曰：「我當時若見，一捧打殺與狗子喫。」臨濟有言，大善知識始敢毀佛毀祖，是非天下，排斥三藏教，罵辱諸小兒。又曰：「逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在。」其實當時山門僧眾，若都懂得柏樹子，麻三斤，懂得廬陵的米價，懂得自己是慧超，又何致祖師們要直把釋迦牟尼佛殺卻餵狗子呢？

趙州說：「佛之一字，吾不喜聞。念佛一聲，要漱口三日。」僧問趙州，學人乍入叢林，乞師指示。師云：「吃粥了也未？」云：「吃粥了。」師曰：「洗鉢盂去。」此種指點，此種教誨，可說得平實，淺顯，居然是孔子「下學上達」規模。趙州說：「老僧此間，卽以本分事接人。」德山曰：「老漢自己亦不會禪，亦不是善知識，百無所解，只是屙矢放屎，乞食乞衣，更有什麼事？勸你不如本分去！早休歇去！莫學顛狂！每人擔個死屍，浩浩地去到處向老禿奴口裏

受他涕唾吃，便道我是入三界，修蘊積行，長養聖明，願成佛果。如斯等輩，老漢見之，如毒箭入心。」試問這些話還有何玄秘可言？若認這些話玄秘，試再繙看壇經，六祖曾說了些什麼？正為六祖壇經裏的話，一輩善男信女還是信不及，故而激起後來這些祖師們，只叫人吃粥，洗缽盂，屙矢放尿。希遷對南嶽懷讓道：「寧可永劫受沉淪，不從諸聖求解脫。」但當時一輩信仰佛法無邊的，還是向諸祖師們求解脫，那有何辦法呢？只有痛痛地賜他幾棒吃。首山云：「佛法無多子，只是汝輩自信不及。若能自信，千聖出頭來，無奈汝何，向汝面前無開口處。」只為你自信不及，向外馳求，所以到這裏來。假如便是釋迦佛，也與汝三十棒。

好了！禪宗時期，正是中國佛學的最盛時期，卻被那輩祖師們都無情地毒罵痛打。打醒了，打出山門，各各還去本分做人，遂開出此後宋代的新儒學。後人卻把宋學歸功到韓愈闢佛，這不免又是一番糊塗，又是一番冤枉。所以我說禪宗是中國佛教史上一番大革命。若把西方馬丁路德們的宗教革命來與相比，我們不能不說畢竟是中國禪師們高明些。

中國思想史的表現，永遠是平易的，輕鬆的，連宗教思想上的大革命，也只如此般平易輕鬆地滑溜過去。試問，這需何等的大力量？現在人卻總覺中國思想沒力量。若使當時諸祖師們重生今日，不知要叫我們該受幾會喝，該吃多少棒！

二九　宋元明時代

中國思想以儒學為主流。儒家可分先秦儒、漢唐儒、宋元明儒、清儒四期。漢唐儒、清儒都重經典，漢唐儒功在傳經，清儒功在釋經。宋元明儒則重聖賢更勝於重經典，重義理更勝於重考據訓詁。先秦以來，思想上是儒、道對抗。宋以下則成為儒、佛對抗。道家所重在天地自然，因此儒、道對抗的一切問題，是天地界與人生界的問題。佛學所重在心性意識，因此儒、佛對抗的一切問題，是心性界與事物界的問題。禪宗沖淡了佛學的宗教精神，挽回到日常人生方面來。但到底是佛學，到底在求清淨，求涅槃。宋明儒沿接禪宗，向人生界更進一步，回復到先秦儒身、家、國、天下的實際大羣人生上來，但仍須吸納融化佛學上對心性研析的一切意見與成就。宋明儒會通佛學來擴大儒家，正如易傳、中庸會通莊老來擴大儒家一般。宋明儒對中國思想史上的貢獻，正在這一點，在其能把佛學全部融化了。因此有了宋明儒，佛學纔眞走上衰運，而儒家則另有一番新生命與新氣象。

三〇　周濂溪

宋代理學開山是周濂溪，濂溪主要著作有太極圖說與易通書。太極圖說只是易通書之一部份，濂溪思想是以易學爲根據的。

太極圖說全文如下：

> 無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。（儀即象也。）陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。（此把五行匯入陰陽，而抹去了五天帝。）五行一陰陽也，陰陽一太極也，天極本無極也。五行之生也，各一其性，（此處先有了「自然之性」。）無極之眞，二五之精，妙合而凝。（羅整菴辨此三語，謂：「凡物必兩而後可合，太極與陰陽果二物乎？若為二物，方其未合之先各安在？朱子終身認理氣為二，原蓋出此。」整菴不知一物必可分而為二。而且如整菴說，則宇宙成為唯物的。）乾道成男，坤道成女。（由「自然之性」之妙合而始有「人性」。）二氣交感，化生萬物。萬物生生而變化無窮焉。（以上是宇宙論。）惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，（此仍是子產由魄生魂義。）五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，（自註云：「無欲故靜。」）立人極焉。（此處折衷孟、荀性善惡論。）

故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。又曰：原始反終，故知死生之說。大哉易也，斯其至矣。以上屬人生論。開出後來理學上的天理人欲論。

「太極」「無極」二語，均見先秦。「太極」是最先義，「無極」是無始義。天地萬物何自始，第一因畢竟是無因可覓，故太極實卽無極。西方思想論宇宙，必究其本質，故有唯心、唯物之辨。中國古代，僅著眼宇宙整體之變化，就現象論現象，認天地萬物，只是一氣之動，無始以來只是此動，而實無所謂最先之一動，故曰：「無極而太極。」濂溪此種見解，仍是先秦儒舊誼。惟自佛學來中國，遂傳進本體、現象分離對立之觀點。濂溪此篇之無極，卽隱涵有宇宙最先本體之義，故曰「無極之眞，二五之精，妙合而凝」。無極之一眞，卽是一本體。從無極變出動靜，便是現象，便是用了。然究竟此體是先動後靜的呢？還是先靜後動的呢？此因人類語言思想，究竟偏而不全，說此便有彼，同時卻說此便遺彼。其實此體只是一動，惟說動便有靜。譬如說先便有後，卻不好問先有前抑先有後。如是則動靜同時並起，本是一體，此卽太極。故知太極只是一動，同時又卽是一靜。既不好說孰先孰後，故曰「動靜互爲其根」，卻不好說誰爲誰根。由此演

化出天地萬物與人類。這一種宇宙論，是先秦傳統，是道家陳說，但經濂溪重新提出，卻羼進了佛學的影響。中國傳統思想是平面的，現在則是雙層的。要在變動的「現象」之背面添上一不變不動之「本體」。這一點極重要，因爲要影響到他們的人生論。

再說下半截，濂溪的人生論。人生固在宇宙中，但人生究不能與宇宙之整體完全合一，因此不得不自就人生自立人極。（此是濂溪高出郭象處。）但宇宙既是動靜互根，人極何以要立在「靜」的一邊呢？濂溪說「無欲之謂靜」。但天行健，天地之動又何嘗必是欲呢？正爲濂溪認定有一無極之眞爲天地現象背後之本體，故而要把「無欲」來作人生的本體，卽人極。如是始能與天地合德，始能直上達天德，使天地界與人生界，通貫一致。若就工夫論，「無欲」可說是儒、道、佛三家的共同立場。但濂溪的話，實與先秦儒、道所論「無欲」不同，這已有了哲學上本體論的氣味了。此後宋明儒「去人欲，存天理」是一主要觀念，而天理也成一本體，若有一物般獨立存在。這一觀點，就儒家論，不能不說從濂溪首先提出。

通書大義與太極圖說無殊，惟通書多用中庸，更要的是一「誠」字。他說：

誠者，聖人之本。聖，誠而已矣。（通書誠）

又說：

誠無爲，幾善惡。寂然不動者誠也，感而遂通者神也，動而未形有無之間者幾也。（通書誠幾德、聖）

中庸言誠，卽指此不息不已之變化而言。濂溪則似先有一「誠」之本體在變化之前，而寂然不動以待感。這一個誠，無爲，亦無欲，頗近似於釋氏之所謂「涅槃性體」，而非孟子、中庸之所謂「性」。通書又說：

聖可學乎？曰：可。有要乎？曰：有。一爲要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎。（通書聖學）

此處以「靜虛動直」釋無欲之體，但靜虛動直亦顯有先後。靜虛是前一截，動直爲後一截。使人認爲非靜虛不得有動直。則寂然不動之「誠」，便要偏在靜而虛的一邊了。明通公溥亦有先後。明通屬智，屬照，公溥纔屬仁、屬行。濂溪之意，也是先有一個心本體，纔能發生心作用。此一心體顯然近道家，更近釋氏，與孟子「性善」之「性」微見不同。

時人形容濂溪人品，「如光風霽月」，那是藝術境界，非道德境界。濂溪晚年住廬山蓮花峯下，喜與方外遊。北宋儒，就其氣象意境言，毋寧是更近東漢、魏、晉，更近道家與釋氏。把此作底，而希求先秦、兩漢及唐代儒之事功活動。所以說：

志伊尹之所志，學顏子之所學。（通書志學）

他所想像的顏子，毋寧是以莊子書中之顏子爲主，而從此再接近到佛家。

三一　邵康節

北宋儒學中有一豪傑，便是邵康節。從來認康節思想偏近道家，其實是更近莊周。康節精於象數之學，近似西漢陰陽家。但康節數學之背後，另有一套哲理根據，卻與西漢陰陽家不同。我想稱此一派爲「觀物哲學」。前有莊周，後有康節，這一派哲學，在中國思想裏更無第三人堪與鼎足媲美。莊周是擻脫了人的地位來觀萬物，康節則提高了人的地位來觀萬物。莊周是消極的，康節是積極的。他著有觀物內外篇，說：

道爲天地之本，天地爲萬物之本。以天地觀萬物，則萬物爲物。以道觀天地，則天地亦爲萬物。道之道盡於天，天地之道盡於物，天地萬物之道盡於人。人能知天地萬物之道所以盡於人者，然後能盡民也。（觀物內篇之三）

莊周要把人消融在天地萬物中，康節則要把天地萬物消融在人之中。所以成其爲儒。人何以能消融得天地萬物？康節說：

人之所以靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。聲色氣味者，萬物之體。目耳鼻口者，萬人之用也。（此處「用」字下得極深微，目耳鼻口，不僅是人之用萬物，而乃是萬物之所由得竭其用於天地之間也。此處體用卻仍是平面的，不是雙層的。更近於先秦傳統。）體、用交而人物之道備。（人若不能用萬物，即爲未盡人道。）然則人亦物也，聖亦人也。有一物之物，有十物百物之物，有千萬億兆物之物。生一一之物，當兆物之物者，豈非人乎？是知人也者，物之至。聖也者，人之至。人之至者，謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一世觀萬世。（佛家華嚴宗講「一多相攝」，頗近莊子，康節思想又從華嚴變來。）能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事，（此與荀子意不同。荀子是「以人尅天」，此則「以人代天」。）能上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事。能以彌綸天地，出入造化，進退今古，表裏人物。（康節此論，仍從易傳「仰則觀象於天，俯則觀法於地」一節變出。）（觀物內篇

之二）

這是康節理想中之新人本位論。人與萬物，本皆偏而不全，但人能由偏合全。（此卽中庸之「明而誠」，惟立場與出發點不同。）由偏合全，則全體卽在一偏中呈現，故曰「以人代天」。其主要工夫在「觀」。康節曰：

> 夫所謂觀物者，非目觀之，觀之以心也。非觀之以心，觀之以理也。聖人所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。反觀者，不以我觀物，以物觀物之謂也。（此與莊子略同意，所謂「照之以天」。）既能以物觀物，又安有我於其間哉？（康節法除人之主觀與莊子同，但人之客觀則惟人能之，此層莊子所不言也。）（觀物內篇之十二）

此乃康節之客觀主義。康節乃提倡人本位之客觀主義者。人本位之客觀主義則主要在「理」，尤勝過於在「心」。故曰：

> 以物觀物，性也。以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。（觀物外篇下）

又曰：

> 以我徇物，則我亦物也。以物徇我，則物亦我也。我物皆致意，由是明天地亦萬物也，萬

物亦我也，我亦萬物也。何物不我，何我不物，如是則可以宰天地，可以司鬼神。（漁樵問答）

人只要袪除己私，即人之情。運用智慧，此亦人之性。來觀察天地萬物，而求得其間之理。理則是公的，並無物、我之別。必待兼物、我而理始見。莊子「約分」，是要約束在各自本分之內。康節「觀物」，卻要範圍天地，牢籠萬物。其主要工夫在能「觀理」。

他又說：

性非體不成，體非性不生。陽以陰爲體。陰以陽爲性。動者性也，靜者體也。（觀物外篇上）

又說：

氣則養性，性則乘氣。故氣存則性存，性動則氣動也。（觀物外篇上）

此以性與氣體對立，而謂性隨氣而存，頗似此後朱子之理氣論。又云：「性非氣不成，氣非性不生」，則似張、程「義理之性」與「氣質之性」之分別。但朱子所謂之理，近似空靜，非能主動。康節說「動者性也」，似較朱子理的觀念更有生氣，有活力，更近儒家本所尋求。但若看重

了程、朱「性卽理」的說法，則理中自涵有動了。他又說：

> 天地之本，其起於中乎？人居天地之中，心居人之中，心爲太極。（觀物外篇上）
>
> 先天學，心法也。圖皆從中起，萬事生於心。（先天卦位圖說）
>
> 心一而不分，可以應萬變。（觀物外篇下）

此可謂是康節之唯心論。然與西方哲學之唯心論不同。康節所謂「心爲太極」，所謂「先天學是心法」，此所謂先天、太極，謂「萬事生於心」，乃指自有人事，自有歷史文化而言，非謂由心創始天地萬物。乃謂自有人心後之天地萬物，皆隨人心而轉動，故人心遂爲天地萬物之太極。此處太極應是「至中」義，非「最先」義。朱子把康節「太極」來說濂溪的「太極」，這似誤了。這兩人間似乎該有分別的。故康節乃一人本位的客觀主義者，又是人本位的唯心論者。惟其人心能超越個己而客觀，故能超偏合全，故能「先天而天勿違」，此天已是有人後之天。故能成爲人文界之太極。

康節又說：

> 先天之學，心也。後天之學，迹也。出入有無死生者，道也。（觀物外篇下）

道包先、後天心迹言。故康節所謂「道」，不淪於虛無。故此種唯心論，不害其爲客觀的唯心論，而始終站在人本位立場者。然已把心的範圍放寬，把人的地位提高，把客觀與主觀的界線也剗除了，一偏與全體之間也凝合了。這是莊子與華嚴之積極化與人文化，乃莊子與華嚴之儒家化。其論旨亦與易傳、中庸不同。他實在能自創一格。他是北宋儒學中一異軍突起。他所以在理學中不甚受重視，因他太偏重在宇宙論方面，而在人生論方面較不如張、程之謹嚴。後來惟朱子能兼采康節，此是朱子之偉大處。

三二　張橫渠

張橫渠是北宋儒家中一能用思想人。他所著正蒙，乃精思凝鍊而成，極爲晚明王船山所推重。他說：

> 太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源。有識有知，物交之客感爾。客感客形，與無感無形，惟盡性者一之。（正蒙太和篇）

易傳只言「一陰一陽之謂道」。陰陽只是一氣，並不曾在氣外再要安放一個「太虛」之體。又說「繼之者善，成之者性」，繼與成卽指一陰一陽言，也並不曾在一陰一陽之前另要安放一個「無感」之源。此顯然是北宋思想經過佛學傳入後之新思路。橫渠、濂溪，只是大同小異。

橫渠又云：

> 知虛空卽氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。（有顯化性是氣，無隱神命是虛。）若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論。（郭象對此有辨正。）不識所謂有無混一之常。若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待，而有陷於浮屠以山河大地爲見病之說。（正蒙太和篇）

此處橫渠既不主張虛能生氣，（卽不主虛在氣先。）又不主張氣在虛空中，（卽不主虛氣是二。）卻只說「太虛」是氣之本體。此有二義。一則氣是變化的，虛則無變化。種種變化，還是此太虛之體。二則氣是部分的，虛則是全體。凡屬變化，均指相對的、部分的而言。全體則是唯一的、絕對的，故無可變化。但如此一說，宇宙變成雙重了。變者是氣，是形，（形亦是部分的、相對的。若惟一絕對，則無形可言，故稱之曰「太虛」。）不變者是太虛，是體。於是分主客，分體用，使人總要偏重到主與體的一面去。他們總像要教人先認識一本體，再回頭

來發揮大用。但此本體卻實在渺茫，極難湊泊。但卻不能說天地間只有用而無體。此是人類語言自有限制，須待學者之善自體會。

由橫渠此種宇宙論轉入人生論，便有如下主張。他說：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。（正蒙誠明篇）

天地之性，便是所謂至靜無感的了。此亦略近濂溪之「無欲」。同時二程極贊此分辨。孟子論性善，只就惻隱、羞惡、辭讓、是非言，何一非物交後之客感？何一非氣質之性？所以朱子說：

氣質之說起於張、程，極有功於聖門，有補於後學，前此未曾說到。（朱子語類卷四）

可見宋儒亦知他們所說與先秦孔孟有異。但他們經歷近千年來佛學感染，總覺非如此立說卽不臻圓滿，他們必要把佛學思想融化進儒學中，正好與竺道生、慧能恰成一對照。

但二程並不贊成橫渠的正蒙，而盛許其西銘。茲先錄其全文：

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體。天地之帥，吾其性。民

吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子。其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長，慈孤弱，所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下之疲癃殘疾，惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顚連而無告者也。於時保之，子之翼也。樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊。濟惡者不才。其踐形，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不媿屋漏爲無忝，存心養性爲匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養。育英才，潁封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也。無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎。勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也。貧賤憂戚，庸玉汝於成也。存吾順事，沒吾寧也。

人生從宇宙來。譬諸家庭，宇宙是父母，人生是子女。橫渠把先儒的孝弟之道推擴到全宇宙，把人生論貫徹到宇宙論，這是西銘宗旨。橫渠西銘與濂溪太極圖說，同爲宋儒有數大文章。程門專以西銘、大學開示學者，卻不提到濂溪太極圖說，說西銘詳說了人生與物同體之理。其實先秦儒並無此說。孟子云：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」只主張推擴人類之同情心，並不言萬物一體。孔子言仁，亦指人心言，亦不是說萬物一體。莊周始直觀宇宙大化而言萬物一體。惠施則從分析名言所指異同而歸納到萬物一體。此皆從理智從外面來證成。宋儒最喜言「萬

物一體」。太極圖說從宇宙萬物創造生成之歷史過程言，其實只是說萬物同源。西銘則並無萬物一體之論證，只就此一體的見解上來推演人生職責。孫夏峯謂「西銘從既有天地說起，太極圖說就未有天地說起」，卽此意。二程在宋儒中比較更接近孔孟，不喜從外面從理智尋求，所以更看重西銘而不言太極圖。明道識仁篇謂：

> 仁者渾然與物同體，西銘備言此體，以此意存之，更有何事？

此說仁者之心便能與物同體，明明主從內心證此體。其實孔孟只說此心，並未說到此心外之體。只主由心而成行爲，並非由心而究本體。此一「體」字觀念，非孔孟先秦儒所有。橫渠謂「天地之塞吾其體」，此似佛家之法身。「天地之帥吾其性」，此似佛家之法性。宋人畢竟深受佛學影響，非說到一個所謂本體上，終感不滿足。二程僅不願從外面來證成此體，因此濂溪雖是二程幼年導師，康節雖是二程常相過從的密友，而二程皆不喜稱道他們的理論。於橫渠正蒙，亦不認可。而專推此篇，常取以與大學並提，因西銘是本體論，而大學則是方法論。楊龜山云：

> 西銘擴前聖所未發，與孟子同功。

則程門亦知西銘是孔孟從未說過的話。宋儒並不墨守先秦，只把自己意思來發揮先秦，正因經過佛學一番波瀾，只有乘勢向前，再不能回頭故步自封，這是宋儒偉大處。但宋儒與先秦儒之異同，我們也不該不仔細分析。

濂溪高潔，康節豪放，橫渠則是艱苦卓絕。他自說：

> 言有教，動有法，晝有爲，宵有得，息有養，瞬有存。（正蒙有德篇）

又說：

> 爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。（近思錄卷二）

這是何等志願，何等生活！我嘗欲爲橫渠此兩節話題一名，謂之「六有四爲」之學。朱子云：

> 橫渠教人道，夜間自不合睡，只爲無應接，他人皆睡了，己不得不睡。他做正蒙時，或夜裏默坐徹曉，他直是恁地勇，方做得。（朱子語類卷九十九）

我們若說濂溪是顏淵，康節是莊周，則橫渠卻像曾子、墨翟。

三三　程明道

論到宋儒思想入微處，該從程明道開始。上述三家，都不免從外面講，明道始直指內心。而且他比較更看重論語、孟子勝過了易傳與中庸。在他始是所謂喫緊人生。他最重要的文字是識仁篇。他說：

學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以名之。天地之用皆我之用。孟子言「萬物皆備於我」，須「反身而誠」，乃為大樂。若反身未誠，猶是二物有對，（此二物即心與理。）以己合彼，（以己心，合彼理。）終未有之，又安得樂？訂頑（西銘舊名訂頑。）意思，乃備言此體，以此意存之，更有何事？若存得，便合有得，（即存久自明也。）蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守，既能體之而樂，亦不患不能守也。（遺書卷二上）

濂溪、康節、橫渠都從外面窮索此理，明道卻認此理卽在吾心，故不須向外窮索。既心卽是理，則此心自能合理，故亦不須防檢。此理何理？卽是與物同體之「仁」。就身言，則我與人別，我與物別。就此心之仁言，則物我渾然同體，此卽是一絕對。所謂「與物無對」。天地萬物盡融化在此絕對之仁體中。禮、義、智、信種種之德目，也只是此仁體之各別表現而已。明道此意，較上述三家，更能把握得先秦孔孟薪傳。惟明道在此上提出兩項工夫，一是「識」，一是「存」。他先說須識得此理，再存之於心，及其反身而誠，眞感得吾心與此理合一無二，此卽誠。則更無別事。他又說「存久自明」。「明」與「識」不同。「識」是向外識得，「明」是內心自明。必到明了，纔是眞得，眞有之。似乎工夫的第一步，仍在「識」上。但明道對如何「識仁」，卻未細言。只說西銘備言此體，卽以此意存之便可。明道在此上未更細闡，遂留下待伊川來補充。但我們若撇開伊川專從明道深入，便易走上陸、王道路，所以朱子必要合言二程，不再加以分別。

明道識仁篇以外第二篇大文字是定性書。橫渠問他：「定性未能不動，猶累於外物，何如？」明道作書答之，謂：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲

有內外也。且以性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。（此兩語見易傳。）苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西。其端無窮，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。與其非外而是內，不若內外之兩忘。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之爲累哉。聖人之喜，以物之當喜，聖人之怒，以物之當怒，是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也？（文集卷二）

道家與釋氏，無論在人生態度上及工夫上，皆有重內輕外之意。明道重昌儒學，一面直指本心，塗絕向外窮索之敝。一面又主「性無內外」，力斥是內非外之誤。此須定性、識仁兩文對看，始更明白明道之精義。但明道此篇所說，似與儒家原旨亦有不合。當喜、當怒者是理，喜之、怒之者是心，是異是同，未見細剖。況離卻吾心，物是塊然之物，何從有當喜、當怒之理？在人爲當

喜，在鳥獸蟲魚或爲當怒。喜怒之理，何嘗全在物？今謂「聖人喜怒不繫於心而繫於物」，則人心只能照見物理，全成被動，豈非仍是濂溪之虛靜？其實濂溪乃在虛靜後見性，非謂虛靜卽是性。又明道以「有爲爲應迹」，「明覺爲自然」。這些仍陷於偏智不仁。試問孔子言殺身成仁，孟子言舍生取義，是否僅是應迹？僅是自然？又說「心普萬物而無心」，「情順萬物而無情」，無心無情，又何從見性？卽王弼注老，亦主不能無哀樂以應物。以哀樂應物，與明道言「情順萬物而無情」大不同。大抵先秦孔孟說理皆極切近，其精神則推擴向外。道家、釋氏，說理皆推擴向外，而精神則切近就裏。宋儒就此方面言，似更近道、釋，而明道更然。此處明道雖說「性無內外」，實際上則似已偏向外去。故他說：

在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。（遺書卷十八）

這是說天命之理落實到人身上是性，與中庸所謂「天命之謂性，率性之謂道」亦不同。中庸說率性而行是道，今則謂天命之理稟賦於人者爲性。一是「性」先於「道」，一則「理」先於「性」。而且「道」字義含運行，「理」字義含靜定。天地間先有此一套靜定之理，人稟賦得之爲性，心則只如明鏡般能照見此理而止，則先秦儒家的人本位精神，到宋儒手裏豈不轉成了天本

位？明道雖不喜濂溪、康節、橫渠三家之向外窮索，他自己也仍不免向外，那是思想史上的時代特徵。某一時代的思想，往往有一共同趨勢，不知不覺地教人都向此一趨勢而集中。宋儒自不能盡同於先秦儒。

心如何能明理呢？濂溪提出一「靜」字，此是道家語，佛學借用了。由明道則提出一「敬」字。明道說：

> 某寫字時甚敬，非是要字好，卽此是學。（遺書卷三）

又說：

> 敬須和樂，只是中心沒事也。（遺書卷二上）

> 人心不得有所繫。（遺書卷十二）

> 心要在腔子裏。（遺書卷七）

這些便是明道指點「敬」字的體段。其實這些只是一種心的狀態，而非心的生命，也非心力之真源。若說敬是心體，亦只是心體之外相，而非其內情。照明道意，寫字時便一心在寫字上，那是敬，那是理，若要寫得好，那便別有期向，那是馳外，卽不敬。那是欲。如此則「敬」的實體還是一

「無欲」，與濂溪「靜」字差不多。一心在寫字上，即是「心在腔字裏」，不外馳。即是「中心沒事」，並無要字好之意。即是「無所繫」。要字好即是繫。照現在話說，只是一個精神集中。照莊老說是無爲無欲，心在這裏則僅在這裏而止。此是一種藝術精神，非道德精神。莊子與佛家，尤其是禪宗，發揮此層極精透。但人生大事，如修身、齊家、治國、平天下，不就如寫字。道德人生與藝術人生畢竟不同。道德人生，不一定只要無欲。孔子不說「我欲仁，斯仁至」嗎？北宋儒學，有時也還是藝術的勝過了道德的。只較道家與釋氏，則他們更爲落實到人生上，但不能如先秦儒之有氣魄，有抱負。而明道立說尤見爲渾融，須有伊川來加以申釋。

三四　程伊川

明道是一個一團和氣人。他曾說：

> 質美者明得盡，渣滓便渾化，卻與天地同體。其次惟在莊敬持養。

大抵明道自己便是一質美的大賢。其弟伊川，則姿性嚴毅，條理細密，又享高壽，所以其學與兄

略有出入。或問：「必有事焉，當用敬否？」伊川曰：

敬只是涵養一事。必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。（遺書卷十八）

或問「敬義何別？」曰：

敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是為義也。若只守一個敬，不知集義，卻是都無事也。且如欲爲孝，不成只守一個孝字，須是知所以爲孝之道。又須是識在所行之先。譬如行路，須是光照。（遺書卷十八）

這裏便在明道莊敬持養之外，又添出「集義」一項工夫。集義須先研求事理是非，所謂「須識在行先」。否則寫字一心便在寫字上，事父一心便在事父上。然寫字亦該有一方法，事父更不如寫字般簡單，須先識得一荀子所謂之體常盡變的所以事父之道。於是伊川門下遂有所謂「敬義夾持」之說。伊川又云：

涵養須用敬，進學則在致知。（遺書卷十八）

「致知」卽是「集義」。從「致知」遂說到「格物」。伊川云：

今人欲致知，須要格物。物不必謂事物。自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。又曰：「今日格一件，明日格一件，積習旣多，然後脫然有貫通處。」（遺書卷十七）

又云：

物我一理。纔明彼，卽曉此，合內外之道也。語其大，至天地之高厚。語其小，至一物之所以然。學者皆當理會。（遺書卷十八）

或問「致知先求諸四端如何？」此指惻隱、是非、辭讓、羞惡言。曰：

求諸性情，固是切於身。然一草一木皆有理，須是察。（遺書卷十八）

如是由「格物」又說到「窮理」。伊川曰：

格猶窮也，物猶理也。窮其理，然後足以致知。（遺書卷二十五）

「主敬涵養」是內面事，明道說內外合一，存久自明。由內本可通外。「格物窮理」是外面事，伊川也說內外合一，纔明彼卽曉此。由外亦可通內。但兩者之間，偏重不同。何以伊川定要在涵養外添出格物窮理一節，此因伊川認定「性卽理」一語。自然要明性便該窮理，不像明道般只說「存久自明」了。似乎伊川說更添進了一番學問精神，纔始更近於先秦。

伊川又說：

性無不善，而有不善者才也。性卽是理，理則自堯、舜至於塗人一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。（遺書卷十八）

此處伊川說性善，則又顯與孟子不同。孟子謂堯、舜與人同類，故相似。伊川明明謂堯、舜與塗人「才」有不同，（一稟氣清，一稟氣濁。）其所同者乃在「理」。理則在外，不屬於人，所以橫渠要分別「氣質之性」與「天地之性」。氣質之性，顯然有別。天地之性，始是大同。此處卻不能不說伊川較孟子更入細。

伊川又說：

> 性即理也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂之未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。發不中節，然後爲不善。（遺書卷二十二上）

伊川此說，復與中庸本義相乖。中庸只說人人皆有喜怒哀樂之性，既有此性，即有此道。「率性之謂道」。既謂之道，即非不善。惟其因物而發，乃有中節、不中節之辨。中節是善，不中節是不善。此說本極明白。今伊川之意則把喜怒哀樂之未發屬之於「理」。因「性即理」。「理」則當俟其中節、不中節而見。合理即中節，不合理即不中節。所以孟子說「窮理盡性以至於命」。康節曰：「天使我有是之謂命，命之在我之謂性，性之在物之謂理。」此語較合古義。惟其喜怒哀樂事事中節，乃始算得善盡我喜怒哀樂之性。伊川之意，則若人心中先存在有此「中節」之「理」，於是一面要教人「格物窮理」，因其纔明彼即曉此。一面又要教人「看喜怒哀樂未發以前氣象」。此是程門相傳學訣。試問氣象豈能說是理，又豈能說是性？其實還是濂溪的一個虛靜。還是有一本體觀存在。此處是二程一致處。

「理」之對面是「欲」。伊川說天理、人欲，只是公、私之辨。他說：

不是天理，便是私欲。人雖有意於爲善，亦是非禮。無人欲卽皆天理。（遺書卷十五）

天理、人欲之辨，是宋儒一大題目。孟子只說同然之心，心與心相同然，卽私便是公。伊川則謂要無私始是公。其實人心莫不有私，而且無私也不必卽得人心所同然。依孟子意，要善推其心始是公，著重在行爲上。依伊川意，天理、私欲之辨，著重在人心本體上。此處仍見宋儒與先秦儒之分別。

伊川又說：

公則一，私則萬殊。至當歸一，精義無二。（遺書卷十五）

大而化，則己與理一，一則無己。（遺書卷十五）

若就「窮理」說，自必無己。若就「率性」說，則不能無己。「爲仁由己」，無己又如何有爲仁者呢？正爲伊川看「性」卽是理，是公，所以說：

性中只有仁、義、禮、智四者，幾曾有孝弟來？（遺書卷十八）

人性中並無孝弟，就儒家傳統言，不得不謂是大膽怪論。而伊川必如此說，亦有其理由。似乎伊川認仁、義、禮、智是公的，故是理，孝弟則屬私的，故是事是行。性只是理，由理流出，纔始有事與行。（此即由體見用。）故要說性中沒有孝弟了。孔、孟只說到由心向外達行，宋儒則要由心向內達理。先秦只注意在人文的實際行爲，宋儒則要注意到人生之最先原理，因此遂生出種種不同。但如伊川此等議論，則無怪要遭人非議了。伊川又說：

> 仁，理也。人，物也。以仁合在人身言之，乃是人之道也。（外書卷六）
>
> 問如何是仁，曰：只是一個公字。（遺書卷二十二上）

可見伊川認「仁」是公是理，故爲性中所有。（義、禮、智皆仁也，明道已言之。）但要把仁來合上人身，則理在人之外，不在人之內。人心可以窮理，可以認識此理，把來合在人身。人心只如一面鏡，可以照見理，故貴能格物窮理。大致伊川還如明道般，只說得詳密些。但詳密處便見他們的歧異處。伊川又說：

> 論性不論氣不備，論氣不論性不明。（遺書卷六）

「性」是理。「氣」是人身，是心，是才。只論一個理與性，不落實到人身上則不完備。但只論氣不論性，則一切理與善皆不明其所由。伊川又說：

天下更無性外之物。又說：「理外之事則無。」但伊川卻從不說天下更無物外之性與事外之理。（遺書卷十八）

到底要把性高舉在物之上，但也終於抹殺不了物，如是則儼然成了性、氣二元，遂引出後來朱子之理氣論。但朱子說得較伊川更細密，成爲理氣渾合的一元論。亦可說是性理渾合的一元論。終不使性、氣分成二元。總之宋儒要在天地萬物一切實體或現象之上來建立一本體，這是當時思想界一共同趨嚮，伊川仍和濂溪、橫渠相距不遠。而到朱子始集其大成。

三五　朱晦菴

上述諸家都在北宋，南宋朱子出，纔始集諸家之大成。朱子思想極闊大，又極細密。他想把濂溪、康節、橫渠、二程種種異見都包容和會，再上通諸孔孟先秦儒，兼及道、釋，而組織成一大系統。但朱子思想，主要還是沿襲二程，更是沿襲伊川的多。最顯著的莫如他的大學格物補傳。

大學是程門新經典，朱子大學章句開始說：

> 子程子曰：大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。

大學既如是重要，而程、朱相傳，皆認大學古本有錯簡，有脫文。最要者，在八條目開始第一步工夫，卽所謂「致知在格物」者，亦有脫文，於是朱子自謂竊取程子之意以補之。曰：

> 所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。（孟子謂窮理盡性，此則變成窮理盡知。）是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂格物，此謂知之至也。

此卽所謂格物補傳。這裏面最重要的意見，還是一種心、理兩分說。此所謂理，是兼包事物之理而言。若謂物理、吾心是二非一，此尚可說。謂事理、吾心判然劃分，則義難圓成。然朱子持此

見解，也自有他思想上的背景。玉山講義也如格物補傳，可以代表朱子晚年意見。講義裏說：

天之生物，各付一性。性非有物，只是一個道理之在我者耳。故性之所以爲體，只是仁、義、禮、智、信五字。天下道理不出於此。物理如何亦用仁、義、禮、智、信五字包括，此是一大漏洞。朱子在此處，未能有詳細發揮。後世之言性者，外雜佛、老，所以將性字作知覺心意看了，非聖賢所說性字本指。

這裏說出了宋儒思想一重要關鍵。佛家言佛性，實際只是指一個「覺」。朱子說：

知覺之理是性，所以當如此者，釋氏不知。他但知知覺，沒這理。（語類卷一二六）

佛家又從「知覺是性」轉出「作用是性」來，此到禪宗盛後更顯。朱子說：

釋氏專以作用爲性，在目曰見，在耳曰聞，在鼻齅香，在口談論。在手執捉，在足運奔。且如手執捉，執刀胡亂殺人，亦可爲性乎？（語類卷一二六）

龐居士神通妙用運水搬柴之頌，須是運得搬得，方是神通妙用。若搬運得不是，如何是神通妙用？佛家所謂作用是性，他都不理會是和非，只認得那衣食作息視聽舉履便是道。說

我這個會說話會作用底，叫著便應底，便是神通妙用，更不問道理如何。儒家則須是就這上尋討個道理。（語類卷六十二）

宋儒闢佛，是要在此心明覺之外提示一所覺之「理」來。所以明道說：「吾學雖有所受，天理二字，卻是自家體貼出來。」這是宋儒闢佛一最大根據。儒言理，佛學則不言理。（竺道生、謝靈運曾特別提到「理」字，華嚴宗更愛言「理事無礙」法界，但佛學最後嚮往在出世，其所言理，非儒家重視修、齊、治、平、仁、義、禮、智之理。禪宗最富由眞返俗精神，但不言修、齊、治、平、仁、義、禮、智，遂逼出「作用是性」之說。）後人稱之為儒、釋疆界。荀子云：

凡以知，人之性知。可以知，物之理也。（荀子解蔽）

昔子貢言孔子「性與天道，不可得聞」。孟子始力言性，中庸又盛言天道。荀子不喜言天道，乃曰：「凡以知，人之性。可以知，物之理。」然此「理」字，在先秦諸家終少言。魏晉以至隋唐道、釋兩家，始多言理。宋代理學程、朱一派，乃兼言理氣、心性。時代變，思想亦隨而變。所用名詞及其涵義之紛歧出入，自不可免。自明道言天理，伊川言性即理，朱子以心屬氣與性屬理對舉。惟能知者是心非性，而以心與理兩分，則卻近荀子。

孟子曾說：「惻隱之心，仁之端也。」此謂人有惻隱之心，推擴引伸即是仁，故惻隱之心是仁道之開端，如此則性即由心而見。但朱子卻說：

> 謂之端者，猶有物在中而不可見，必因其端緒發見於外，然後可得而尋。（玉山講義）

如此則成爲仁之性藏在人心中，露出端倪來，是惻隱之心。「性」是深藏在內之本體，此體在天地間即是「理」。「心」只是顯露在外之末端。如是則不免要人從此外露的端緒「心」來向內尋索，求能認識此深藏之本體「性」。故程門要教人「看喜怒哀樂未發氣象」。惟朱子對此有疑辨。詳後。先秦儒只要人把此心向外推擴，在人生實際事爲上創生出仁、義、禮、智。若套伊川話頭，應該說性中只有孝弟，幾曾有仁、義、禮、智來。故有子曰：「孝弟也者，其爲仁之本與。」

孟子又說：「盡其心，知其性也，盡須向外推擴。知其性，則知天矣。」朱子曰：

> 心者，人之神明，所以具衆理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體。然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮天理而無不知者也。（孟子集注盡心章）

此說即是伊川所謂「沖漠無朕，萬象森然」。心至虛而至大，所以可以容藏萬理。然心只是一種神明，可以察理見理，而非即是理。照孟子意見，則必盡人心之所能到達而始知人性之眞實際限，故說「盡心知性」。照朱子意見，則必窮盡天地萬物之理，而始到達此心知之全容量，則變成「窮理以盡心」，或「窮理以盡知」了。大抵伊川、晦翁只肯說「性即理」，不肯說「心即理」。心雖能照察理，容藏理，而心本身則不能流出理來。因理是性，非心。故雖說心可與理爲一，實際則心還是與理爲二。朱子說：

> 吾以心與理為一，彼（指釋氏。）以心與理為二。彼見得心空而無理。此見得心雖空而萬物咸備也。（語類卷一二六）

又說：

> 釋氏既主心空無理，所以只要認得此心便夠。今既主心具眾理，則不得不於此眾理上下工夫。

其實朱子雖說「性是一個道理在我」，（見上引玉山講義。）也可說不在我。雖說「性在心中」，也可說心不是

中。雖說「心與理一」，也可說是心與理二。朱子雖竭力闢佛，但其說心，卻很像釋氏之說。所謂涅槃佛性是第一義空，此後台、禪諸宗主張明心見性，卽心卽性，心只是一個虛明靈知，此卽所謂「心空」。惟其只是一虛明靈知，所以適成其爲第一義空之性。今朱子似乎仍說「心空」，仍只說心是一虛明靈知，豈不與佛家相近？其實人心除虛明靈知外，還有它自己的嚮往與要求，並不眞是空虛而靜的像鏡子般。若否認了人心所自有之嚮往與要求，則何從再來判說性善與性惡？程、朱把性與心劃分，用意在要闢佛，但反而有些處更不似台、禪諸宗之比較還近於先秦儒說心性之本義。陸、王繼起來反程、朱，卽從此等處發揮。

現在要說到此來入心中之性，則用濂溪、橫渠思想來彌縫二程之所缺。朱子的心性論，承襲了二程。他的理氣論，則參酌了周、張。朱子說：

> 先有個天理了卻有氣，氣積爲質，而性具焉。（語類卷一）
>
> 理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別有一物，卽存乎氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處。又說：「無此氣，則此理如何頓放。」（語類卷一）

其實朱子這番見解，也極受華嚴影響。朱子說：

> 釋氏云：「一月普現一切水，一切水月一月攝。」這是那釋氏也窺見得這些道理。濂溪通書只是說這一事。（語類卷十八）

可見朱子也承認濂溪通書中道理也有與華嚴相通的了。現在再問理與氣的分別何在呢？朱子說：

> 氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作，只此氣凝聚處，理便在其中。（語類卷一）

又說：

> 理只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他卻不會造作。氣則能醞釀凝生物也。但有此氣，則理便在其中。（語類卷一）

道家舊說，理只是一氣運行中之自然條理，今乃說成一「淨潔空闊的世界」，而又在氣之中，則極像橫渠之「太虛」。卻不似濂溪之「太極」。因理並不能推動氣，主宰氣。曹月川（明儒）曾說：

觀語錄（朱子的）。謂太極不自會動靜，乘陰陽之動靜而動靜，遂謂理之乘氣，猶人之乘馬。馬之一出一入，而人亦與之一出一入，以喻氣之一動一靜而理亦與之一動一靜。若然，則人為死人，不足以為萬物之靈。理為死理，不足以為萬物之原。理何足尚，而人何足貴？

王浚川也說：「性卽是理，則無感無應無動，一死局耳。」又說：「理安能動。」（明儒學案卷四十四）

這一批評最透徹，像是中了朱子要害。其實朱子所謂理，有時正像釋氏之言涅槃佛性，所以要說它是一個淨潔空闊的世界。朱子又說：

山河大地都陷了，理畢竟卻在。（語類卷一）

這不是涅槃佛性是什麼呢？自然朱子所講理之內容，包有修、齊、治、平與仁、義、禮、智，決不是佛家之涅槃空寂。但試問人類滅絕了，那些修齊治平與仁義禮智之理，是否還存在？而且在未有人類之前，那些修齊治平與仁義禮智之理，是否已存在呢？朱子的理氣論，若要嚴格劃分看，顯見有問題。但若會通渾合看，則並不如後人之所疑。此中應更有闡究。

朱子的宇宙論，像是理氣二元，他的人生論，又像是心性二元。宇宙的一切動作，在氣不在

理。則人生界的一切動作，自然也在心不在性。所以說：

> 心便是官人，性便是合當做的職事，氣質便是官人所習尚，或寬或猛，情便是當廳處斷事。（語類卷四）

作主在此官人，這屬於人生界。指派職事的是天，這屬於宇宙界。此官人若要盡職，必得向「理」與「性」上下工夫。先求識職，再能盡職。此識與盡的工夫則在「心」。故說：

> 性者心之理，（心屬氣。）動者是情，主宰是心。（語類卷五）

> 人多說性方說心，看來當先說心。（語類卷五）

故朱子在宇宙本體論上，主張理先於氣。在人生工夫論上，卻主張心先於性。天與人在此上正一倒轉，這卻有極深涵義，所當認識。他又說：

> 天地若無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花。心便是他箇主宰處。（語類卷一）

又說：

天下之物，至微至細者亦皆有心，只是有無知覺處爾。且如一草一木，向陽處便生，向陰處便憔悴，他有箇好惡在裏。（語類卷四）

此等處，其實正是孟子、中庸之所謂「性」。只要看他有此一定的傾嚮和趨勢，此卽是性，亦卽是天地間萬理所從出，更何必另放一理在氣之先，另安一性在心之中？而此所謂理與性者又是沒氣力不能主宰的，豈不多此一舉？因此朱子有時也頗像在承認「心卽理」。他說：

心固是主宰之意，然所謂主宰者卽是理也。不是心外別有箇理，理外別有箇心。

如此說則極直捷明了。但朱子並不常常如此說，他總喜說「性卽理」，總不喜歡說「心卽理」。此在朱子還是有他的苦衷，這一層讓待後面詳說。

現在再說落實到人生界以後朱子的所謂理，又是如何的呢？朱子說：

論萬物之一原，則理同而氣異。此屬宇宙界。觀萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同。此落實到天地萬物與人生界。

（文集卷四十六答黃商伯）

氣反而是相近，理反而是絕不同，這一分辨極關重要。所以說：

道理散在事物上，卻無總在一處的。（語類卷一二〇）

天下豈有一理通，便能萬理皆通，也須積累將去。（語類卷十八）

萬理雖只是一理，學者且要去萬理中千頭萬緒都理會，四面湊合來，自見得是一理。（語類卷一一七）

這些見朱子的窮理精神。朱子要教人零零碎碎從小處湊合，卻不喜人開口便高談大本大原。因若高談大本大原，外面便是天，內面便是心，朱子不喜言心卽理，正恐人在此耽誤了。

佛學在宋代依然極流行，卽程門高第如謝上蔡、游定夫、楊龜山，後梢皆入禪去。（此亦朱子語。）從楊龜山一傳爲羅從素，再傳爲李愿中，都教人「看喜怒哀樂未發之謂中」。（伊川曾云：「善觀者却於喜怒哀樂已發時觀之。」可見龜山有失師傳。）未發時作何氣象？朱子親受學於李愿中，但朱子很懷疑這一教法。他說：

李先生爲默坐澄心之學，只爲李先生不出任，做得此工夫，若是仕宦，須出來理會事。

（語類卷一一三）

其實這還是朱子對李先生的客氣話。他又有一篇觀心說，謂：

佛者有觀心說，夫心一而不二者也，爲主而不爲客者也。命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是心外復有一心而能管乎此心也。此亦不待教而審其言之謬矣。

朱子只教人用心向外識理，不教人回頭自識此心。他說：

古人之學，所貴於存心者，蓋將推此以窮天下之理。今之所謂識心者，乃欲恃此而外天下之理。（因其主心即理。）是以古人知益崇而禮益卑。今人則論益高而其狂妄恣睢也愈甚。（文集卷五十六答方賓王）

又說：

這道理無所不該，無所不在，所以聖人教人要博學。（語類卷一一七）

人如何不博學得？若不博學，氣質純底，將來只成一箇無見識底獃人。若是意思高廣底，將來過不下，便都顛了。

博學便是要向外窮理。只教人識心，把向外的門關了，又無異是把心也制死了。所以說：

若只收此心，更無動用生意，又濟得什麼？

又說：

心要活，活是生活之活，對著死字。活是天理，死是人欲。

人心向外識理是活的，是天理自然。若閉門兀坐，塊然牢守此心，求其靜定，那反是人欲，反而是死了。朱子對身心內外之辨，亦有極透闢的解答。他說：

身心內外，初無間隔。所謂心者固主乎內，而視聽言動出處語默之見於外者，亦卽此心之用而未嘗離也。今於其空虛不用之處，則操而存之，於其流行運用之實，則棄而不省，此於心之全體，雖得其半而失其半矣。然其所得之半，又必待有所安排布置，然後能有，故

存則有揠苗助長之患，否則有舍而不芸之失，是其所得之半，又將不足以自存而失之。

（文集卷四十五答楊子直）

此種見解何等爽朗？正爲當時一輩學者，把孟子「存心」「收放心」云云的眞實含義誤解了，認爲心卽是理，只要把此心收回存著，便是把柄在手，一了百了，所以朱子說：

只存此心，便是不放，不是將已縱出了底依舊收將轉來。舊底已是過去了，這裏自然生出來。

心是活的，如流水般，只流動自然能生，朱子此說對心體看得極眞切。他說：

如渾水自流過去了，如何會收得轉，後自是新底水。

故存心、收放心，只是要此心能活，能流動，能生新，不是要死守，不是：

捉取此物藏在胸中。（文集卷四十五答廖子晦）

操存只是教你收斂，教那心莫胡思亂量，幾曾捉定有箇物事在那裏？（語類卷一一七）

又說：

不是塊然守定這物事在一室，關門獨坐，便可以爲聖賢。自古無不曉事底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢。聖賢無所不通，無所不能，那箇事理會不得，所以聖賢教人要博學。（語類卷一一七）

朱子千言萬語，還是歸到「博學」上。那時人正爲認心卽是理，只要反而求之，故謂讀書不是緊要事。朱子勉人博學，自然要獎勵人讀書。他說：

人心知此義理，行之得宜，固自內發。人性質有不同，或有魯鈍，一時見未到，得別人說出來，反之於心，見得爲是而行之，是亦內也。人心所見不同，聖人方見得盡，豈可一一須待自我心而出，方謂之內。（語類卷一二四）

簡策之言，皆古先聖賢垂教無窮，所謂先得我心之同然者。凡吾心之所得，必以考之聖賢之書，脫有一字不同，更精思明辨，以益求至當之歸。（文集卷四十二答吳晦叔）

朱子此等話，固像在竭力教人向外格物窮理，博學讀書，其實一切都是盡心工夫。惟其如此纔能

眞盡心，眞識心。而當時學者不瞭此義，總認爲有一心體存在，若認識了，則一切理自然從中流出，不煩再有硏尋。朱子力斥此見。故說：

> 心固不可不識，然靜而有以存之，動而有以察之，（靜存動察，是朱子常愛說的話。）則其體用亦昭然矣。近世之言識心者則異於是。蓋其靜也，初無持養之功。其動也，又無體驗之實。但於流行發見處認得頃刻間正當意思，便以爲本心之妙不過如是，擎夯作弄，做天來大事看。不知此只是心之用耳。（此非「心之體」，仍只是「心之用」，此辨極精闢。）此事一過，此用便息。豈有只據此頃刻間意思，便能使天下事事物物無不各得其當之理？（禪宗「作用是性」，正誤在此處。）（文集卷五十六答方賓王）

因此朱子極不喜歡人講徹悟心體那種渺茫話。徹悟心體的另一說法，便是所謂「見道」。朱子說：

> 道不是有箇物事閃閃爍爍在那裏。（文集卷四十五答廖子晦）

大抵這些講頓悟見道的人，又愛說他是從源頭上明白了，朱子又力斥其說。他謂：

如吾友所說，從原頭來，卻要先見箇天理在前面，方去做，此正是病處。是先有所立卓爾，然後博文約禮也。若把這天理不放下，相似把一箇空底物，放這邊也無頓處，那邊也無頓處。這天理說得蕩漾，似一塊水銀，滾來滾去，捉那不著。又如水不沿流遡源，合下便要尋其源，鑿來鑿去，終是鑿不得。（語類卷一一七）

所以朱子對心體、道體、天理、大本大原那些空頭話，最不喜人講。他說：

性命之理雖微，然就博文約禮實事上看，亦甚明白，正不須向無形象處東撈西摸，如捕風捉影，用意愈深，而去道愈遠。

若眞要講喫緊人生，朱子教人「博文約禮」纔是在人生上眞喫緊。所以，朱子雖儘教人博文約禮，格物窮理，好像儘向外面事事物物上用工夫，但朱子對於心的一邊，實在一些也不看輕，不放鬆。他說：

心與理一，不是理在前面爲一物，理便在心之中。若理在前面為一物，便要如朱子所識在本原上硬鑿了。（語類卷五）

此心虛明，萬理具足。外面會得者，卽裏面本來有底。所以我們若眞個落實在人生實際的事爲工夫上看，則朱子的話，實在一句也不錯。只有朱子，能把宋代理學家的一切說法，切實上通到先秦儒孔孟傳統。也只有朱子纔眞能闢佛，把佛家尤其是禪宗的種種病根，都挖掘淨盡了。後人都稱程、朱爲「理學」，陸、王爲「心學」，其實朱子講心學方面的話是最精采的。他講理先於氣的本體論上，我們通其全體而觀，也可說他講的是「理氣渾合的一元論」，也可說其是講的「性理一元論」，與先秦儒之「德性一元論」，還是一意相承。只是先秦時代重用一「德」字，朱子重用一「理」字，那是時代演進使然。明儒羅整菴，力尊朱學，但想駁正他理先於氣的說法，這是整菴也不眞懂得朱子。以後如清儒顏習齋、戴東原，他們所攻擊朱子的，其實正是朱子當時在竭力攻擊別人的，那又何曾眞搔到前人的痛癢處？

三六　陸象山

朱子是宋學的集大成，但卽在朱子同時，便有起來反對朱子的，那是陸象山。朱子講「性卽理」，象山則講「心卽理」。當時人說陸子不喜歡言性。

或問先生之學亦有所受乎？曰：

因讀孟子而自得之於心也。（語錄）

孟子是象山學脈，自得於心是象山學髓。他說：

心即理也，此心此理，不容有二。（語錄）羅整菴引孟子「義理之悅我心，猶芻豢之悅我口」，說可見心不即是理，若謂「此心同，此理同」，便無病。

又曰：

堯、舜曾讀何書來？若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。（語錄）

朱、陸鵝湖之會，爭辨異見，未得解決。朱子教人先泛觀博覽而後歸之約，象山欲先發明人之本心而後使之博覽。朱子以象山爲太簡，象山以朱子爲支離。象山之學，正在「簡」上著精神。他說：

今天下學者，惟有兩途。一途樸實，一途議論。足以明人心之邪正，破學者窟穴矣。

又說：「千虛不博一實，我生平學問無他，只是一實。」（語錄）

學者窟穴便在議論。象山云：

人心只愛去泊著事，教他棄事時，如鶻孫失了樹，更無住處。（語錄）

議論亦是泊著事。否則是虛。他說：

讀書須血脈骨髓理會，今學者讀書只是解字，更不求血脈。（語錄）

解字亦是泊著事。否則亦是虛。總之解說議論全在外皮，不關自己血脈心髓。從來讀書人自有此病，但朱子教人讀書、教人解字，卻正是教人在血脈骨髓處理會。堯、舜以前固是無書可讀，但孔孟以後，卻不能教人不再讀書。象山所言極見精采，但終是有偏。他又說：

為學有講明，有踐履。必一意實學，不事空言，然後可以謂之講明。（文集卷十二答趙詠道）

實則朱子也是重踐履與一意實學，不能謂朱子於孔孟傳統無講明。象山又說：

老夫無所能，只是識病。（語錄）

學者之病，隨其氣質，千種萬態，何可勝窮。至於各能自知，能用力處，其致則一。（語錄）

誠者自誠也，而道自道也，聖賢道一個自字煞好。（語錄）

或問先生之學自何處入，曰：

不過切己自反，改過遷善。（語錄）

傅子淵自象山處歸其家，陳正己問曰：「陸先生教人何先？」曰：「辨志。」復問曰：「何辨？」對曰：「義、利之辨。」實際象山講學宗旨，只此幾句已盡。故曰：

今之論學者，只務添人底，自家只是減他底，此所以不同。（語錄）

所以象山常教人「收拾精神」。他說：

人精神在外，至死也勞攘；須收拾作主宰。收得精神在內，當惻隱卽惻隱，當羞惡卽羞惡，誰欺得你？誰瞞得你？見得端的後，常涵養，是甚次第？（語錄）

後人疑象山收拾精神與心不可泊一事之說爲禪學，如陳建學蔀通辨。但象山講義、利之辨，便知與禪學亦就有不同。象山最喜歡孟子「先立乎其大者」一語，他說：

大綱提掇來，細細理會去，如魚龍游於江海之中，沛然無礙。（語錄）

象山講學，也實在只提掇一大綱。若眞要細細理會，還得去請教朱子。象山講學，一面能指點出人病痛，一面能激發得人志氣。他說：

此理在宇宙間，何嘗有所礙？是你自沉埋，自蒙蔽，陰陰地在箇陷阱中。（語錄）

要當軒昂奮發，莫恁地沉埋在卑陋凡下處。（語錄）

彘雞終日營營，無超然之意，須是一刀兩斷，何故營營如此？營營底討個什麼？（語錄）

象山講學語，大體不過這些子。然在當時，與朱子平分江漢，後人並稱爲朱、陸。並謂「宋儒有

朱、陸，乃千古不可合之同異，亦千古不可無之同異。」章實齋語。然朱、陸同異，要到王陽明手裏，纔始發揮盡致。

三七　王陽明

明代思想，大體承襲宋儒，到王陽明始另闢蹊徑。他要發揮孟子、象山來和朱子對壘而提出他的「良知」之學，所以後人稱程朱與陸王。

如何是陽明所說的「良知」呢？陽明說：

知善知惡是良知。（傳習錄下）

良知是天理之昭明靈覺處，故良知卽是天理。（傳習錄中）

象山說「心卽理」，陽明爲他補足，說心有「良知」，自能分辨善惡，故人心之良知卽天理。但知善知惡是能知之心，善惡是所知之理，其間是不是仍有分辨呢？陽明說：

良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡便盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。

（傳習錄下）

就宇宙論，是非不一定即是善惡。就人生界論，則是的便是善，非的便是惡。一是物理，（即自然之理。）一是事理。（即人文之理。）朱子把此合攏講，陽明把此分開講。陽明所謂天理，主要是指人生界之事理，不在泛講天地自然。如是則把天理的範圍弄狹窄了。陽明說這一種是非的最後標準，根本在人心之好惡。人心所好即是，人心所惡即非。所好所惡者，雖是外面的事物，但好之惡之者，是人的心。人心所好便是，人心所惡便非。若無我心好惡，外面事物根本無是非可言。（此是非仍屬人生界。）是是非非，我們稱爲天理，那天理豈不就是人心了嗎？縱可說人心有時不知是非、善惡，但那有不知好惡的呢？知得好惡，即就知得善惡，因此說「知善知惡是良知」。

人那有不好生惡死？因此助長人生便是善，陷害人死便是惡。此理因人心之好惡而有，並不是在未有生命，未有人心好惡以前，便先有了此理。但人心既是好善惡惡，何以人生界乃至人心上，還有許多惡的存在呢？這便要說到陽明所謂之「知行合一」。

陽明所謂的「知行合一」，不指工夫言，乃指本體言，是說知行本屬一體。陽明弟子徐愛，

因未會先生知行合一之訓，來問陽明，陽明說：「試舉看！」愛曰：「如今人儘有知得父當孝，兄當弟，卻不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件。」陽明說：

此已被私欲隔斷，不是知行本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。故大學指個眞知行與人看。說「如好好色，如惡惡臭」。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了。不是見了後又立個心去好。（若不先好，則不知他是好色。）聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後立個心去惡。（若不先惡，則不知他是惡臭。）如鼻塞人見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。又如知痛，必已自痛了方知痛。知寒，必已自寒了。知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。（傳習錄上）

依照陽明這番話，人類知有孝，必已先自孝了。知有善，必已先自善了。（參看前述孟子論性善節。）如是則豈不又成了行先於知嗎？我們若就宇宙自然言，除非如西方宗教家所說，行先於知是不錯的。但若刻就人文界言，則人類一切行爲莫不發於心，普通說心是知，不是行。故說心卽理，說知行合一。卻不說行先於知。陽明說：

知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。（傳習錄上）

則陽明所謂心，是知行合一的。若把這番話推到宇宙界，來講朱子的理氣論，也可說理是氣的主意，氣是理的工夫。只說理，已有氣。只說氣，已有理。理氣也是合一的。但陽明不也說「知是行之始」嗎？則朱子說理先於氣，豈不仍與陽明一致？這裏卻又有個分別。因為陽明說的「知」是活的，有主意的，朱子說的「理」是靜的，無造作的。因此朱子說知只是覺，而陽明說知卻有好。朱子只說心能覺見理，卻沒有說心之所好即是理。朱子是性與心分，陽明是性與心一。故朱子不得不把心與理分，而陽明則自然心與理一。

若心知只是覺，則知了未必便能行，因此心與理是二。若心知覺中兼有好，則知了自能行，因此心與理是一。陽明繼此提出一「誠」字。他說：

凡學問之事，一則誠，二則偽。（傳習錄中）

殺人須就咽喉上著刀，吾人為學，當從心髓入微處用力。自然篤實光輝。雖私欲之萌，真是紅爐點雪，天下之大本立矣。

又說：

以誠意爲主，卽不須添敬字。（傳習錄上）

此處陽明把「誠」字來代替「敬」字，此是陽明與程、朱心學工夫上的主要分歧點。但此所謂心體之誠，說似容易，得之實難。人自有生以來，卽有種種習染，積疊成私欲，如鏡上塵埃，如水中渣滓，夾雜在心，把此心體之誠遮掩了，障礙了，隔斷了。所以陽明說：

學者欲爲聖人，必須廓清心體，使纖翳不留，眞性始見，方有操持涵養之地。（年譜正德五年）

又說：

聖人之心如明鏡，纖翳自無所容，自不消磨刮。若常人之心，如斑垢駁蝕之鏡，須痛加刮磨一番，盡去駁蝕，然後纖塵卽見，纔拂便去，亦不消費力。到此已是識得仁體矣。若駁蝕未去。其間固自有一點明處，塵埃之落，固亦見得，纔拂便去。至於堆積於駁蝕之上，終弗之能見也。（答黃宗賢應原忠）

又說：

> 平日好色好利好名之心，原未嘗無。旣未嘗無，卽謂之有。譬之病瘧之人，雖有時不發，病根原不曾除。須是一應私心，掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方是天下之大本。（傳習錄上）

如何般廓清心體呢？陽明最先常教人靜坐，息思慮，使自悟性體。然陽明說：

> 俟其心意稍定，只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用。須教他省察克治。如去盜賊，須有掃除廓清之意。無事時，將好色好貨好名等私逐一追究搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始爲快。常如貓之捕鼠，一眼看著，一耳聽著，纔有一念萌動，卽與克去，斬釘截鐵，不可姑容，與他方便。不可窩藏，不可放他出路，方是眞實用功，方能掃除廓清，到得無私可克，自有端拱時在。（傳習錄上）

陽明此番工夫，略如橫渠、伊川所謂「變化氣質」，以及朱子所謂「靜存動察」，尤其是佛家，對此種工夫，更是注意。陽明自己在龍場驛一段生活，正是這番工夫的眞實踐履。所以陽明說：

某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。（年譜正德十六年）

陽明這一番工夫，也可用近代心理學中所謂精神分析術的理論來加以解釋。就普通日常人言，雖不致有如精神病者人格分裂等之現象，然實人人心中有一種「潛意識」與「顯意識」之不斷衝突。此即先秦儒家之所謂天人交戰，亦卽宋明儒之所謂渣滓、障礙、夾雜。宋明儒所理想之「純乎天理」，乃指一種最單純最調和的心理境界而言。人心到此境界，其潛意識已全部融化，直從心坎深處到達外面行爲，表裏如一，全人格充實光明，更無絲毫掩飾僞裝，或絲毫隱藏躲閃。卽其全部的潛意識發展成全部的顯意識，顯、潛全體融合。此種理想的人格精神之圓滿一致，卽陽明所謂「良知之誠一」。此惟小孩童眞心理，較相近似。然童眞心理只是自然，此自然心態透入人文複雜環境中，便易喪失了。必待在人文環境中經歷世故，由學問修養中磨練，再來回復此體。孟子所謂「大人者，不失其赤子之心者也」，卽指此種心態之回復。陽明說此種心態：

只是一個良知，一個眞誠惻怛。（傳習錄中）

發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。（傳習錄上）

這種心態眞誠純一，是自然的，但又是經過在人文環境中之甚深的洗煉的。如何獲得此心態，則有兩種工夫可做。上述靜坐與省察克治，僅是消極工夫。陽明後來便教人「致良知」，教人「卽知卽行」，則是積極工夫。他說：

要此心純是天理，須就理之發見處用功。陽明他處稱此為事上磨鍊。爾那一點良知，是爾自家準則。爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依著他做去。（傳習錄上）

他又說：

今日知到這裏，今日便行到這裏。

如人走路般，走得一段，方認得一段。走到岐路處，有疑便問，問了又走，方漸能得欲到之處。今人於已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，只愁不能盡知。只管閑講，何益之有？（傳習錄上）

聖人無所不知，只是知個天理。無所不能，只是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天

理所在，便去盡個天理。不是本體明後，卻於天下事物都便知得便做得來也。（傳習錄下）

陽明又說：

此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說箇知行合一，正要人曉得一念發動處便卽是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨。（傳習錄下）

現在我們把陽明的話，前後配合來看。人人都有良知，人人都能自知善惡，我們若自知此一念是惡，便該把此一念克了，須徹根徹底不使此一念潛伏胸中。我們若自知此一念是善，便該實實落落依著這一念做去。不要使潛藏在心底的和透露在外面的，日漸分成兩橛。如此便是所謂「存天理，去人欲」。

如此則人欲日消，天理日明。（傳習錄上）

如此做法，便可到「此心純乎天理」，即「知行合一」的境界。到達此境界的，便是所謂聖人。陽明說：

聖人之所以爲聖，只是其心純乎天理而無人欲之雜。猶精金之所以爲精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小，猶金之分兩有輕重。分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。以夷、尹而廁之堯、孔之間，其純乎天理同也。故雖凡人而肯爲學，使此心純乎天理，猶一兩之金比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處可以無愧，故曰「人皆可以爲堯、舜」。後世不知作聖之本，卻專去知識才能上求聖人，不務去天理上著功夫，徒弊精竭力，從冊子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬。知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。正如見人有萬鎰精金，不務煅鍊成色，而乃妄希分兩，錫鉛銅鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，旣其梢末，無復有金矣。

（傳習錄上）

可見陽明的良知之學，實在可稱爲是一種心體的實踐論。與其說他著重知，毋寧說他更著重行。與其說他著重心，毋寧說他更著重事。所以陽明曾說：

目無體，以萬物之色爲體。耳無體，以萬物之聲爲體。鼻無體，以萬物之臭爲體。口無體，以萬物之味爲體。心無體。以天地萬物感應之是非爲體。（傳習錄下）

可見陽明之意，除卻對天地萬物之感應，將不見有心。除卻對此種感應之是非判別，將無所謂良知。所謂「致良知」，只要叫我們去事上磨練。所謂事上磨練，只要叫我們立誠。所謂立誠，只要叫我們認識此知行合一之原來本體。一切所知的便是所行的。所行的便是所知的。平常往往把知、行劃成兩截，就內心言，往往潛意識與顯意識暗藏著衝突。就人事言，往往心裏想的與外面做的並不一致。種種利害的打算，把眞性情隱晦了。這些都不是良知，都不是天理。人不須於良知外別求天理，眞誠惻怛的性情，便是天理本原。須求自心的潛意識與顯意識能融成一片，須求外面所行與內心所想也融成一片。全無障隔，全無渣滓，那便是眞誠惻怛，那便是良知，那便是天理，那便是聖人。其實這還是人類心理一種原始的自然狀態。照理，每一個人的心態，應該是完整的，在時間上應該先後一致，在空間上應該內外一致。但因人文世界的演進，愈來愈複雜，外面事變紛繁，利與害的關係複雜了，使得人人的心，都包蘊著種種的衝突和矛盾，潛藏在深處的和其襮露在浮面的不一致，內心所打算的和向外所表白的不一致。不僅人和人間有層層障隔，

卽自己心裏也存在有種種之障隔。結果把原來心態，卽孟子所謂「本心」，陽明所謂「良知」喪失了。那末這以後的表現，在陽明都稱之爲「人欲」。本來「天理」卽由「人欲」而生，此指原始的基本的單純的好惡而言，故陽明說「只好惡便盡了是非」。好惡卽「人欲」，是非卽「天理」。但後來則「人欲」阻礙了「天理」。人文演進，利害紛歧，人心所欲，壓積不暢遂，潛意識與顯意識衝突而分裂。道家釋氏及西方宗教家，都注意到這一層，只所提理論的解釋不同。又所提的解決辦法亦不同。陽明則只就人文立場來解釋，亦只就人文立場來提供辦法，他遂創生出他所想像的人人良知暢遂流行的一種理想社會，此卽陽明所謂「拔本塞源」之論。見於其答顧東橋書之最後一節，收入傳習錄卷中。他說：

> 聖人之心，以天地萬物爲一體。其視天下之人，無外內遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。此卽張橫渠西銘大義。惟陽明扣緊人心本體之自然狀態來加以發揮，卽成爲「心卽理」之堅強根據。天下之人心，其始亦非有異於聖人也。特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞。人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者。聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然。唐、虞、三代之世，教者惟以此爲教，而學者惟以此爲學。當是之時，人無異見，家無異習，安此者謂之聖，勉此者謂之賢，而背此者雖啟明如朱，亦謂之不肖。下至閭井田野農工商賈之賤，莫不皆有是

學，而惟以成其德行爲務。無有聞見之雜，記誦之煩，辭章之靡濫，功利之馳逐，而但使之孝其親，弟其長，信其朋友，以復其心體之同然。是蓋性分之所固有，而非有假於外者，則人亦孰不能之？學校之中，惟以成德爲事，而才能之異，或有長於禮樂，長於政教，長於水土播植者，則就其成德而因使益精其能於學校之中。迨夫舉德而任，則使之終身居其職而不易。用之者惟知同心一德以共安天下之民，視才之稱否而不以崇卑爲輕重，勞逸爲美惡。效用者亦惟知同心一德以共安天下之民，苟當其能，則終身處於煩劇而不以爲勞，安於卑瑣而不以爲賤。當是之時，天下之人，熙熙皞皞，皆相視如一家之親。其才質之下者，則安其農工商賈之分，各勤其業以相生相養，而無有乎希高慕外之心。其才能之異若臯、夔、稷、契者，則出而各效其能，若一家之務，或營其衣食，或通其有無，或備其器用，集謀併力以求遂其仰事俯育之願。故稷勤其稼而不恥其不知教，視契之善教，卽己之善教也。夔司其樂而不恥於不明禮，視夷之通禮，卽己之通禮也。蓋其心學純明而有以全其萬物一體之仁，故其精神流貫，志氣通達，而無有乎人己之分，物我之間。譬之一人之身，目視耳聽，手持足行，以濟一身之用。目不恥其無聰，而耳之所涉，目必營焉。足不恥其無執，而手之所探，足必前焉。蓋其元氣充周，血脈條暢，是以痒疴呼吸，

感觸神應，有不言而喻之妙。此聖人之學所以至易至簡，易知易從，學易能而才易成者，正以大端惟在復心體之同然，而知識技能非所與論也。

三代之衰，王道熄而霸術昌。孔孟既沒，聖學晦而邪說橫。教者不復以此爲教，而學者不復以此爲學。蓋至於今，功利之毒淪浹於人之心髓而習以成性也，幾千年矣。相矜以知，相軋以勢，相爭以利，相高以技能，相取以聲譽。其出而仕也，理錢穀者則欲兼夫兵刑。典禮樂者又欲與於銓軸。處郡縣則思藩臬之高，居臺諫則望宰執之要。故不能其事則不得以兼其官，不通其說則不可以要其譽。記誦之廣，適以長其敖。知識之多，適以行其惡。聞見之博，適以肆其辨。辭章之富，適以飾其僞。是以皐、夔、稷、契所不能兼之事而今之初學小生皆欲通其說，究其術。其稱名僭號，未嘗不曰吾欲以共成天下之務，而其誠心實意之所在，以爲不如是則無以濟其私而滿其欲也。嗚呼！以若是之積染，以若是之心志，而又講之以若是之學術，宜其聞吾聖人之敎而視之以爲贅疣枘鑿。則其以良知爲未足，而謂聖人之學爲無所用，亦其勢有所必至矣。（傳習錄中）

陽明這一番意見，可說是先秦禮運篇以下之又一種人類理想社會之提示。而且我們可以說：若無

陽明良知學作根據，也斷不能有禮運「大同世界」之出現。中國思想史裏所最缺乏者是宗教，但中國雖缺乏了一種超世的神學的宗教，卻另有一種入世的人文的宗教。儒家思想之最高發展，必然帶有此種宗教精神作淵泉。「人皆可以爲堯、舜」，便是此種人文教之最高信仰，最高教義。此種人文教之天堂，卽是理想的現實社會。人若要在此種社會中生活，必先要在造成此種社會所必先期待的人人共有的某種心地中生活。此種心地，孔子稱之爲「仁」，孟子稱之爲「善」，陽明稱之爲「良知」。只要某一人到達此種心地，此一人卽已先生活在此種社會中。這是此種理想社會之起點。必待人人到達此種心地與生活，始是此種社會之圓滿實現，始爲此種社會之登峯造極。這是人類文化理想之最高可能。達到此種心地與生活的人，卽是不朽的人生。此卽叔孫穆子之三不朽。而在其個人，實也早已不在期求他私人生命之不朽了。因其對私人生命的觀念，早已融釋在大羣生命中，而失卻其單獨之存在。大羣生命之不朽，卽其私人生命之不朽。若照陽明的話來說，人類到此境界，便覺得人生古今，天地萬物，只是一良知。所以說：

> 人心與天地一體，故上下與天地同流。（傳習錄下）

此是中國儒家思想中之一種唯心論，此乃一種人生實踐的唯心論。與西方哲學家由純思辨中得來

的唯心論不同。而此種人生實踐又必然帶有中國傳統的宗教精神，即我所謂入世的人文教的精神。此又與西方超世的神學的宗教精神不同。我們要把握到這一精神，最簡易直捷的道路，是從陽明上透到孟子。

但陽明思想自然也不免有流弊。其最受後人攻擊批駁的，是其晚年所講的「四句教」。即所謂天泉橋問答者是。傳習錄下卷載：（黃省曾錄。）

丁亥年九月，（明年七月陽明卒。）先生征思田，將行，德洪與汝中（錢緒山、王龍谿。錢、王是王門最大二弟子。）論學。汝中舉先生教言曰：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」德洪曰：「此意如何？」汝中曰：「此恐未是究竟話頭。若說心體無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」德洪曰：「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在。（年譜曰：「為善去惡，正是復那本體工夫。」）若原無善惡，功夫亦不消說矣。」是夕，侍坐天泉橋，各舉請正。先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意。二君之見，正好相資，不可各執一邊。（年譜曰：「汝中須用德洪功夫，德洪須透汝中本體。」）我這裏接人，原有此二種。利根之人，直從本原上悟入。人心本體原是明瑩無

滯的。原是個未發之中。利根之人一悟本體，即是功夫，人己內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，姑且教在意念上實落爲善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的。德洪之見，是我這裏爲其次立法的。二君相取爲用，則中人上下，皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人。便於道體各有未盡。」既而曰：「以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨。無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。只依我這話頭隨人指點，自沒病痛。（年譜曰：「二君以後，再不可更此四句宗旨。我年來立教，亦更幾番，今姑立此四句。」）此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇。本體功夫一悟盡透，此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人？人有習心，不教他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事爲俱不著實，不過養成個虛寂。此病不是小小，不可不早說破。」是日德洪、汝中俱有省。

這是陽明的最後一番話。緒山、龍谿是陽明大弟子，追隨陽明最久，這番記載，又見於緒山陽明年譜，又見於龍谿集天泉證道紀，（惟所載與年譜、傳習錄語氣輕重有別。）這實在是陽明的晚年定論。後來人（尤其如東林學派之顧憲成。）極力攻擊他「無善無惡心之體」一語，其實陽明早說，只好惡就盡了是非，良知的好惡屬先天，

人間的善惡屬後天，一切人生文化，最先本原，還是一大自然。除非如西方宗教般，有一上帝創世，否則此大自然，自無善惡可言。朱子、康德則要在哲學思辨上爲宇宙建立一原始的至善來。然一切人間之善，必然從此大自然中孕育，亦必仍歸到此大自然而融合一致。此卽中國儒家思想之所謂「天人合一」。孟子性善與陽明良知發揮此義最透切，其次則易繫辭。莊老和佛法，對此無善無惡之大自然，未免太悲觀了。而荀卿則主張以人戡天，純粹以文化力量來推翻此大自然，皆非中國思想史裏的正統。

我們讀了上引的一節記載，最容易使我們記憶起佛家禪宗祖師們的語錄來。宋明理學，本來受禪宗影響極大，陽明更富禪宗味。儒門陽明，極似佛家六祖。但六祖只歸宿到淸淨涅槃，陽明則要建立起理想的人類文化之最高可能境界，這是顯然相異處。

三八　清代

融釋歸儒，是宋明儒在中國思想史上的大貢獻。但宋明思想，終是偏重個人，偏重內心，偏重於靜修的一面。陽明是宋明思想一結穴，但亦到陽明而宋明思想得一新開展。他雖講個人良知，但其精神著眼，則普及到人類之大全體。他雖講心卽理，但亦廓大及於人生一切智識才能及

事業。講良知雖側重人心之同然，但亦顧及人與人之個性相異。講良知雖側重個人倫理，但亦開展到政治社會之各方面。細讀拔本塞源論可見。但陽明大體上依然還是宋明精神。到晚明諸儒起來，激於王學流弊，又受時代刺激，頗想由宋明重返到先秦。他們的思想，顯然從個人轉嚮於社會大羣，由心性研討轉嚮到政治經濟各問題。由虛轉實，由靜返動。由個人修養轉入羣道建立，這是晚明儒思想上一大轉變。東林學派是其先驅。惜乎晚明局面，糜爛腐敗，不可挽回。經歷滿洲入關之大變動，學術思想上更受急劇之刺激，更有急劇之轉嚮。一大批晚明遺老，他們成學著書，都已在清代，他們的精神意氣，實在想爲此後中國學術思想界另闢一新天地。而清代的高壓政權，已使這些思想嫩芽，不能舒展長成，而全歸夭折了。此後遂完全走入古經籍之考據訓詁中作逃避現實之畸形發展，這是最可惋惜的。此下姑舉清初王船山、顏習齋，以及乾嘉盛時的戴東原、章實齋四人來述說這一代的思想。

三九　王船山

清代思想，是一種歷史的反省，是一種綜合的批評。他們對以往思想界，指摘疵病，動中窾

要。但他們爲時代所限，都是異軍突起。除掉古經籍之考證訓詁一途外，絕少能遞有繼承，蔚成風氣的。船山思想最爲博大精深，但亦及身而絕，沒有傳人。

船山極推尊橫渠與朱子，但船山思想之精深處，在能注重到人文演進之大歷程，在能根據個人心性而推演出人文繁變。由「心學」轉到「史學」，此是由宋明重歸先秦一大節目。他反對形上爲道、形下爲器之傳統見解。他說：

> 天下惟器而已。苟有其器，豈患無道？洪荒無揖讓之道。唐、虞無弔伐之道。漢、唐無今日之道。則今日無他年之道。未有弓矢，無射道。未有車馬，無御道。未有牢醴璧幣鐘磬管絃，則無禮樂之道。未有子，無父道。未有弟，無兄道。故無其器則無其道。如舍此而求諸未有器之先，亙古今，通萬變，窮天地人物而不能爲之名，況得有其實乎？（周易外傳卷五）

道家言虛，釋氏言寂，往往喜歡推衍到宇宙人生開始之前。但船山謂他們言虛寂，仍逃不掉是器之虛寂。脫離了器，連虛寂的觀念也不可得。有器則必有用，船山本此推演，來反對傳統的體用觀念。他說：

天下之用。皆其有者也。吾從其用而知其體之有，豈待疑哉？故善言道者，由用以得體。不善言道者，妄立一體而消用以從之。乘其聰明之變，施丹堊於空虛，而強命之曰體，何如求之感而遂通者，日觀化而漸得其原也。故執孫子而問其祖考，則本支不亂，過宗廟墟墓，而孫子之名氏其有能億中之者哉。（周易外傳卷二）

宇宙間一切原理，人生間一切法則，據史學、科學立場，應該從當前實有可見之現象，逐漸向前推溯，此即船山所謂「日觀化而漸得其原」，亦即所謂「由用以得體」。但照宗教、哲學的思維慣例，則他們總愛憑空先構成一大理論，其實則是一大幻想。而把此後種種現實變化，勉強附會牽合。不合的，則加以排拒與蔑棄。此即船山所謂「施丹堊於空虛」，「妄立一體而消用以歸之」。船山這一剖辨，是純粹思想方法上的剖辨。依照船山論點，自能引人更注意到當前的與向後的，而較少注意其開頭處與原始處。

以上道器體用之辨，可說是船山之宇宙論。以下再述說他的心性論。

船山對於人性與天命的觀念，亦有其一貫而更深邃的觀察。他說：

性者，生理也，日生則日成也。天命豈但初生之頃命之？天之生物，其化不息。幼而少，少而壯，壯而老，亦非無所命。形日以養，氣日以滋，理日以成。方生而受之，一日生而一日受之。故天日命於人，人日受命於天。惟命之不窮而靡常，故性屢移而異。未成可成，已成可革。性也者，豈一受成形，不受損益哉？故君子之養性，行所無事，而非聽其自然。（尚書引義卷三）

就生物學言，人類性格之形成，後天環境與先天遺傳，同樣是決定的因素。而且推溯向前，所謂先天遺傳，多半還是從後天環境而來。若直向先天推溯，勢必要迷入虛無。所以船山說：

古之善言性者，取之有生之後，閱歷萬變之知能。（詩廣傳卷四）

可見船山論性，其視後天人事，毋寧更重於其視先天之命。若把此意來講朱子之「性卽理」，則必然別有一新境界。故知船山雖推尊朱子，實與朱子意趣有別。因此船山極不喜一種人生的消極態度。凡在哲學上懸空先立一本體，與在宗教上提出一最先原因者，其對宇宙廣大人事繁變之終極態度，必然要歸宿到消極。所謂消極者，卽是對宇宙人生一切可能之變來橫加一拘限，以求合於其所主張之本體與最先原因。佛、老皆犯此病。船山曰：

有卽事以窮理，無立理以限事。（續春秋左氏傳博議卷下）

這是思想態度上一極大分辨。他又說：

佛、老皆托損以鳴修，遂並其淸明之嗜慾，彊固之氣質，槪衰替之，以游惰爲否塞之歸。（周易外傳卷三）

船山因反對此種消極的人生態度，遂改倡一種積極的引導的主動的人生論。他說：

爲治水之術者，曰陻其所自溢，是伯鯀之術，而白圭襲之。天下固有此洚洞浩瀚之流，行之地中，中國自足以勝之。驚其無涯而陻以徼幸，不祥莫大焉。無以勝之而欲其不生，則將謂稻麥生夫饑，絲麻生夫寒，君師生夫亂，父母生夫死。亦避禍畏難之私，與禽獸均焉而已。且欲禁天下之動，亦惡從而禁之？莫如舍君子而野人，舍野人而禽魚，舍禽魚而塊土。則虛極靜篤，長年永日而冥安矣。（周易外傳卷六）

人類文化不能無病。凡驁睹人類之文化病而求回歸自然者，都不免想把天地自然來一逆轉。其實

若眞歌頌自然，則人類文化卽由自然演生，文化亦卽自然之一態，如洪水般，只有善導，不能隄塞。

上述船山論「性」，此下再述船山之論「心」。此更爲船山思想之精采處。他說：

> 心無非物也，物無非心也。（此實與陽明心無體，以天地萬物感應之是非為體之說相通。船山雖力斥陽明，然其論學精神，卻多相近似。凡治思想史者，必破除門戶，另窺異同。切忌只就皮相著眼。拈此以為一例。）（尚書引義卷一）
>
> 執一以廢百，拒物而自立其區宇。其勤也，墨氏之胼胝。其敬也，莊氏之心齋。其恃己以忘民嵒之險阻，而謂天變不足畏，人言不足恤，如王安石之亂宋。墮民依之坊表，而謂五帝不可師，三王不足法，如李斯之亡秦。其拒物而空之，別立一心以治心，如釋氏心王心所之說。歸於莽蕩。固莫如叛君父，芟須髮，以自居於意生身之界。而詫於人曰：「吾嚴淨也，敬以爲所也。吾精進也，無逸以爲所也。」其禍人心，賊仁義，尤酷。（尚書引義卷五）

大凡人太重視自己的心，把來和外面隔絕，自立區宇，便不免要犯船山上述的種種病痛。但船山上述，還只限於積極的宋儒所講「敬」的心態之病。此外還有一消極的宋儒所講「靜」的心態之

病，船山亦揭發無遺。船山說：

心無相續之因，則固可使暫澄。自好之士，厭飫於惡而思返，矯敝於已末，分析人心之動機，嗒然喪據，因劃滅以觀其靜，則人心之下游，壅閉停洄，如隔日瘧之有間。斯其時，非無清朗虛涵之光影，如蕉空中，如水映月，迷留玩悅，因以爲妙道之攸歸。終身處堂以嬉，於人心之中而信濱危之可保，是猶秦兵南向，而田建墮防，拖雷北返，而似道奏功。則共城松柏之歌，皋亭潮水之恨，終與桀、紂均亡矣。（尚書引義卷一）

這是說以靜治心之不可恃。宋儒常講「敬」與「靜」，實際是陷入老、釋舊窠臼，船山所言，可謂深中其癥結。船山繼此乃提出其積極的主張，首先是認爲身、心不可分。他說：

心之神明，散寄於五藏，待感於五官。一藏失理，而心之靈已損。一官失用，而心之靈已廢。其能孤扼一心以絀羣明而可效其靈乎？（尚書引義卷六）

其次認爲心、物不可分。他說：

己有物而絕物，則內戕於己。物有己而絕己，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃極於天下。況欲絕物者，固不能充其絕。（尚書引義卷一）

心不能與身離，不能與物絕，又不能無前後之相續。他說：

前際不留，今何所起？後際不豫，今將何爲？（尚書引義卷五）

莊周有喪我坐忘之談，釋氏有前後際斷，不思前不思後見父母未生前本來面目之說，這些都像是抹殺了心用來尋覓心體。其實是看不起此一切心之用，遂像存心在破壞此一心之體。宋明儒因再看重此一切心之用，遂始努力想再建立此心之體。但他們所想建立者，仍不免是一個純思維的、純理論的、純抽象的體。換言之，他們所想建立之體，仍不免是偏於理而忽了事，偏於心而忽了物，如是則仍不免要偏於體而忽了用。船山思想之大貢獻，則在直捷承認此宇宙界乃及人生界之事體與物體，而於事體上窮理，物體上識心。他之所謂體，簡言之，只是一有，只是一生。若用朱子話，則只是一氣。故說：

夫可依者有也，至常者生也。既已爲人矣，非蟻之仰行，則依地住。非螾之穴壤，則依空

住。非蜀山之雪蛆不求煖，則依火住。非火山之鼠不求潤，則依水住。以至依粟已饑，依漿已渴。粟依土長，漿依水成。依種而生，依器而挹。以莢種粟，粟不生。以塊取水，水不挹。楓無柳枝，栗無棗實。成功之退，以生將來。取用不爽，物物相依。不動之常，惟以動驗。旣動之常，不待反推。故賤形必賤情，賤情必賤生，賤生必賤仁義，賤仁義必離生，離生必謂無爲眞，而謂生爲妄，而二氏之說昌矣。（周易外傳卷二）

可見天地間一切有，一切生，一切形，一切情，皆是眞實無妄，一切「用」皆依之而起。無論我們就哲學思維立場，稱此爲「體」亦可，不稱爲「體」亦可，而若要求其常可依待，取用不爽，則捨此莫屬。船山思想在此一點上，是最爽朗最堅決的。所以說：

天下之志亦淺矣，而求其通則深。天下之務亦大矣，而泝所成則幾。極天下之固有，壤君許母，皆志之所必悉。極天下之大有，酒漿瓜棗，皆務之所必勤。（周易外傳卷五）

船山思想之主要集中點，還是此宇宙界人生界一切固有、大有之「有」。我們的智識才能，應該就此「有」上開展向前，所以船山的人生態度是主縱不主遏。他說：

不肖者縱其血氣以用物，非能縱也，遏之而已矣。縱其目於一色，而天下之羣色隱。縱其耳於一聲，而天下之羣聲閟。縱其心於一求，而天下之羣求塞。無遏之者，無所不達矣。故曰形色，天性也。形其形，而無形者宣。色其色，而無色者顯。縱其所堪，而晝夜之通，鬼神之撰，善惡之幾，吉凶之故，不慮而知，不勞而格，無遏焉而已。（詩廣傳卷四）

「縱其所堪，無遏焉而已」，此是船山對人生界之基本主張。若果我們對宇宙，對人生，都能縱其所堪而無遏，則此大自然中早已醞釀出人生，在此人生中也早已發展出文化，人生大道，自該就此文化歷程日益向前。因此船山極反對莊老歸眞返樸之自然觀。他說：

樸之爲說，始於老氏，後世習爲美談。樸者，木之已伐而未裁者也。已伐則生理已絕，未裁則不成於用。終乎樸則終乎無用矣。養其生理自然之文，而修飾之以成乎用者，禮也。（俟解）

「養其自然修飾之以成用」，這可謂是船山對人文演進之基本態度。

清代思想，大體上都有由宋明返先秦之大趨嚮。只有船山理論，更圓宏，更深透。惜乎船山

思想及身而絕，後無傳人，直要到晚清，他的著作纔始流布。

四〇 顏習齋

船山思想，就外貌論，是反陽明，尊橫渠、朱子的。顏習齋纔始正式反對程朱，反對宋儒。

他說：

必破一分程朱，始入一分孔孟。孔孟、程朱，判然兩途。（年譜五十八歲）

他又說：

請畫二堂，一堂上坐孔子，劍佩、觿、決、雜玉，革帶、深衣，七十子侍。或習禮，或鼓琴瑟，或羽籥舞文，干戚舞武。或問仁孝，或商兵農政事。壁間置弓矢鉞戚，簫磬算器馬策，及禮衣冠之屬。一堂上坐程子，峨冠博帶，垂目坐如泥塑。如游、楊、朱、陸者侍，或返觀靜坐，或執書伊吾，或對談靜敬，或搦筆著述。壁上置書籍字卷，翰研梨棗。此二堂同否。（年譜四十五歲）

又曰：

訓詁、清談、禪宗、鄉愿，有一皆足以惑世誣民。宋人兼之，烏得不晦聖道，誤蒼生？（習齋記餘卷三寄桐鄉錢生曉城）

習齋謂宋儒大誤，在教人靜坐與讀書。

天下兀坐書齋人，無一不脆弱，爲武士農夫所笑，此豈男子態？（存學編卷三）

他說：

書之病天下久矣。使生民被讀書者之禍，讀書者自受其禍，此局非得大聖賢大豪傑不能破。（言行錄卷上）

千餘年來，率天下入故紙堆中，耗盡身心氣力，作弱人，病人，無用人，皆晦庵爲之。（朱子語類評）

又曰：「朱子論爲學，只是論讀書。」

率古今之文字，食天下之神智。（四書正誤卷四）

讀書愈多愈惑，審事機愈無識，辦經濟愈無力。（朱子語類評）

聖賢之言可以引路。今乃不走路，只效聖賢言。每代引路之言增而愈多，卒之蕩蕩周道，鮮見其人。（存學編卷三）

空言相續，紙上加紙。（習齋記餘卷一大學辨業序）

又說：

人心如水，但一澄定，不濁以泥沙，不激以風石，雖渠溝盆盂之水，能照百態。今使竦起靜坐，不擾以事爲，不雜以旁念，敏者數十日，鈍者三五年，皆能洞照萬象。然天地間豈有不流動之水？豈有不著地不見泥沙不見風石之水？一動一著，仍是一物不照。（存人編卷二）

蓋鏡中花，水中月，去鏡水，則花月無有也。卽使其靜功綿延，一生不息，其光景愈妙，虛幻愈深，正如人終日不離鏡水，玩弄其花月一生，徒自欺一生而已。（存學編卷二）

故空靜之理，愈談愈惑。空靜之功，愈妙愈妄。（存人編卷二）

爲主靜空談之學久，必至厭事廢事，遇事卽茫然。故誤人才，敗天下事者，宋人之學也。

（年譜）

又曰：

專向靜坐收攝徐行緩語處言主敬，乃是以吾儒虛字面，做釋氏實工夫。（存學編卷四）

然則習齋之所謂學者究是何事？他自己說：

外六府三事而別有學術，便是異端。外三物而別有學術，便是外道。（言行錄卷下）

「六府」謂金、木、水、火、土、穀，「三事」謂正德、利用、厚生，「三物」爲六德、六行、六藝。「六德」謂知、仁、聖、義、忠、和，「六行」謂孝、友、睦、婣、任、卹，「六藝」謂禮、樂、射、御、書、數。「六府三事」見左傳，文公七年，又見僞古文尙書大禹謨。「三物」見周官。習齋是要根據古經典遺訓來推翻宋儒。他又說：

如天不廢予，將以七字富天下：墾荒，均田，興水利。以六字強天下：人皆兵，官皆將。以九字安天下：舉人才，正大經，興禮樂。（年譜五十五歲）

這是習齋根據他所受晚明亡國慘禍之親身經驗而發出的呼聲。習齋思想之中心觀點是一個「習」字。他說：

> 心中惺覺，口中講說，紙上敷衍，不由身習，皆無用。（存學編）

「習」便是做事。他說：

> 學須一件做成，便有用，便是聖賢一流。試觀虞廷五臣，只各專一事，終身不改，便是聖。孔門諸賢，各專一事，不必多長，便是賢。漢室三傑，各專一事，未嘗兼攝，亦便是豪傑。（言行錄卷下）習齋此意見，應與陽明拔本塞源論同看。

「習」便是行動。他說：

> 人心，動物也。習其事，則有所寄而不妄動。釋氏寂室靜坐，絕事離羣以求治心，不惟理有所不可，勢亦有所不能，故數珠以寄念。（言行錄卷上）

又曰：

三王、周、孔，皆教天下以動之聖人也，皆以動造成世道之聖人也。漢、唐襲其動之一二以造其世。晉、宋之苟安，佛之空，老之無，周、程、朱、邵之靜坐，徒事口筆，總之皆不動也。而人才盡，聖道亡矣。（言行錄卷下）

要注重學與習與動，便脫離不了外面的物，此即宋儒之所謂「氣」。他說：

若謂氣惡則理亦惡，若謂理善則氣亦善。譬之目，眶皰睛，氣質也。其中光明能見物者，性也。將謂光明之理專視正色，眶皰睛乃視邪色乎？（存性編卷一）

程、朱惟見性善不眞，反以氣質爲有惡，而求變化之，是戕賊人以爲仁義，遠人以爲道矣。（存性編卷二）

孔、孟而前責之習，使人去其所本無。程、朱以後責之氣，使人憎其所本有。（存性編卷一）

要注重學與習與動，也就脫離不了各人的身以及整個人生之大集團，以及其環境，此即所謂「世」。故習齋說：

求道者，盡性而已。盡性者，實徵之吾身而已。徵身者，動與萬物共見而已。吾身之百

體，吾性之作用也。一體不靈，則一用不具。天下萬物，吾性之措施也。一物不稱其情，則措施有累。合內外，成人己，通身世，打成一片，一丼做工。（存性編）

而習齋所理想中的學與習與動之最高範疇，則是儒家之「禮樂」。他說：

聖人畫衣冠，飾簠簋，制宮室，第宗廟，辨車旗，別飲食，或假諸形象羽毛以制禮，範民性於升降、周旋、跪拜、次敍、肅讓。又鎔金琢石，竅竹糾絲，刮匏陶土，張革擊木，文羽籥，武干戚，節聲律，撰詩歌，選伶倫以作樂，調人氣於歌韻舞儀。暢其積鬱，舒其筋骨，和其血脈，化其乖暴，緩其急躁，而聖人致其中和以盡其性踐其形者在此，致家國天地之中和以爲位育，使生民天地皆盡其性踐其形者亦在此。（習齋記餘卷四與何茂才千里書）

習齋的著眼點，一面好像全在事物上，在身世上，在功利上。但其另一面，則全在心性上，在道上。而其雙方綰合之點，則全在禮樂上。他的理想境界，是以事物功利爲本位，以人生爲中心，而以性道爲最高標準的一個凝合體。習齋之學，一傳爲李恕谷，惜乎也更無嗣響。河北顏、李，一樣如湘中船山之學般，響絕音沉了。

四一　戴東原

晚明諸儒，思想上的貢獻，可記述者還多，然大體都是從宋明儒一轉手，一面雖亦建基於個人的心性修養，另一面都想擴大到身世事功的積極表現。漢、唐儒是沿襲了先秦的事功理想，而漸漸忽略了先秦的心性認識。因此在心性修養方面，消極的便走入莊、老，積極的便皈依釋氏。禪宗始想再從釋家出世精神轉身重歸塵俗。宋明儒則再從禪宗進一步，來講修、齊、治、平。但他們思想的側重點，則仍在個人心性上。晚明儒，始正式要從個人心性轉移到身世事功。船山、習齋可作代表。然那時早已在滿洲部族政權高壓之下，此派思潮無法暢流，以下便轉入博古考據的道路。到乾、嘉時代，算戴東原還能在思想上重申前緒。東原思想，還是與王、顏相似，這是清代思想界一大趨嚮，無人可以自外。東原思想備見於其所著原善、緒言、孟子字義疏證之三書。

東原亦如習齋般力闢程朱，他說：

有天地然後有人物，有人物而辨其資始曰性。人與物同有欲。欲者，性之事。人與物同有

覺。覺者，性之能。欲不失之私，則仁。覺不失之蔽，則智。仁且智，非有所加於事能也，性之德也。（原善卷上）

從前程朱說「性卽理」，把人性與人欲隔絕了，「性」成爲全善的，然亦只是想像的。東原說「欲者性之事」。性只是一些欲與傾嚮。因有欲，始纔有覺。覺是求達所欲的一種能。要其欲而公，覺而明，始是仁且智，始是善。則性不是全善的，但善卻由性中生。此說較近先秦古誼。

性是自然的，但人之智能，則該在自然中推尋出一常然來。常然仍在自然之中，仍是一自然，並非於自然之外另有所添，因此到達常然，還是一本然。東原說：

言乎自然之謂順，言乎必然之謂常，言乎本然之謂德。天下之道盡於順，天下之教一於常，天下之性同於德。（原善卷上）

不順自然，不能成爲道。不達必然，不能成爲教。自然可以萬異，但必然則歸一同。一同之謂德，但此德本已在自然中，故稱本然。欲與覺之私與蔽，可以萬異，但終必到達仁與智之境界。仁與智從自然中演出而非違於自然，故說是性之德。

東原既以欲釋性，自然要說到「情」。他說：

既有欲矣，於是乎有情。既有欲有情矣，於是乎有巧與智。生養之道存乎欲，感通之道存乎情。二者自然之符，天下之事舉矣。盡美惡之極致存乎巧，宰御之權由斯而出。盡是非之極致存乎智，賢聖之德由斯而備。二者亦自然之符，精之以底於必然，天下之能舉矣。（原善卷上）

天地間一切人事，本原在情與欲，期望在各自之生養與相互間之感通。但求其到達一美的是的境界，則需人之智與巧。智與巧是能，但仍在自然中，只從自然中推籀出一個必然來。

歸於必然，適全其自然，此之謂自然之極致。（原善卷上）

能達此種自然之極致者只有人，因人有知，物無知。

物不足以知天地之中正，是故無節於內，各遂其自然，斯已矣。人有天德之知，能踐乎中正，其自然則協天地之順，其必然則協天地之常。莫非自然也，物之自然不足語於此。（原善卷中）

我們應該分自然爲兩種：一是物理的自然，一是人文的自然。我們也可說，人是自然之極致，聖人則是人之極致，善是性之極致。人類不能全達到此自然之極致，此乃人之未盡其才。東原說：

人之不盡其才，患二：曰私，曰蔽。去私莫如強恕，解蔽莫如學。（原善卷下）

以上是東原原善書中的大旨。東原思想之更大貢獻，在其對「理」字之分析。他說：

理非他，蓋其必然也。期其無憾無失之爲必然，乃要其後，非原其先。乃就一物而語其不可譏議，奈何以虛語夫不可譏議，指爲一物，與氣渾淪，而成主宰樞紐其中也。（緒言卷上）

理只指自然演進中之一種必然的條理。並非在自然演進之前，先有一必然存在。亦非另有一必然，處在自然中，而作爲自然之主宰與樞紐。故曰：

就天地人物事爲，求其不易之則是爲理（緒言卷上）。

則理不在事外，亦不在事前，亦非別有一物在事之中。故曰：

必然之與自然，非二事也。就其自然，明之盡，而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃聖賢之所謂自然也。（此即自然之極致。自然有動進之一面。）彼任其自然而失者無論矣，（禽獸草木，皆任其自然，無動進。）貴其自然，靜以保之，而視問學為用心於外。及其動應，如其才質所到，亦有自然不失處。不過才質之美，偶中一二。若統其所行，差謬多矣。且一以自然為宗而廢問學，其心之知覺有所止，不復日益，差謬之多，不求不思，終其身而自尊大，是以聖賢惡其害道也。（朱子之格物窮理即在此。陸王主心即理之流弊亦在此。）（緒言卷上）

大抵一說到自然，人便追溯到已往去，認為自然狀態在先，不在後。此因不知有自然之演進，並不知有人文的自然，不知有自然之極致。莊、老、清談、禪宗，即宋學家中或多或少，都犯此病。他們總想在避免一切人力和智巧的情況下來窺探人生自然之本來狀態。他們不知由人文境界言，自然也有差謬。必求自然之極致，始可無差謬。而此自然之極致，也決非違逆自然。

東原又謂：

古人多言命，後人多言理，異名而同實。命者非他，就性之自然，察之精，明之盡，歸於必然，為一定之限制，是乃自然之極則。若任其自然而流於失，轉喪其自然，而非自然

也。故歸於必然，適完其自然。（緒言卷上）

理只是指的自然中許多條理。到達此條理，不可踰越，此卽自然之限制，故古人稱之爲「命」。但有看似限制而並非限制，看似不可踰越而仍可踰越者，若遽在此處看似止步，此是窮理未盡，此依然是一種不知命。仍未到達自然之極限，此卽於性有未盡。未盡其性，亦卽是不知天，不知命。要盡性，便該對自然「察之精，明之盡」，此是盡心。故孟子說「盡心可以知性，盡性可以知天」。只孟子僅從情之推擴處說，而此種推擴，則有賴人之智慧對外面自然之眞瞭解。故東原說：

躬行而知未盡，曰仁曰誠，未易幾也。此乃程朱勝陸王處。（緒言卷中）

故理義非他，所照所察者之當否也。何以得其當否，心之神明也。（緒言卷中）

東原根據此基本觀點來衡量各派思想之異同得失。他說：

孔、孟之異於老聃、莊周、告子、釋氏者，見乎天地人物事爲有不易之則之爲必然，而博文約禮以漸致其功。荀子見於禮義爲必然，見於不可徒任自然，而不知禮義卽自然之極

則。宋儒亦見於理爲必然，而以理爲太極，爲生陽生陰之本，蓋以必然非自然之極則，一似理亦同乎老聃、莊周、告子、釋氏之所指。老聃、莊周、告子、釋氏，以自然爲宗，去其情欲之能害是者，卽以爲已足。周子濂溪。論學聖人，主於無欲。王文成陽明。論致知，主於良知之體。皆以老、釋廢學之意論學，害之大者也。濂溪志伊尹之所志，學顏子之所學，實無此病。陽明之拔本塞源論，亦可無此病。惟陸王末流，實有廢學之意。（緒言卷下）

以上是東原緒言書中的大義。直到東原第三部著作孟子字義疏證，始對「理」字再提出一新見解。他說：

理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情而無不得其平是也。（孟子字義疏證卷上）

自然既可有物理的與人文的之別，則自然之理亦可有物理與情理之別。人生卽是一自然，而人生一切主要動機，皆屬於人之性情與欲望。則研窮自然之理，如何能蔑棄人之情欲於不顧。宋儒把天理、人欲過分嚴格劃分，終是一大偏陷。東原始正式對此大肆抨擊。他說：

理者存乎欲者也。（孟子字義疏證卷上）

凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣。有欲而後有爲，有爲而歸於至當之謂理。無欲無爲，又焉有理。（孟子字義疏證卷下）

就物理的自然言，無器則無道，無氣則理無處掛搭。就人文自然言，則無欲卽亦無理。但深一層言之，東原亦把理的範圍看狹窄了，其病亦從陸王來。但陸王言「心卽理」，東原卻說「欲卽理」，流弊會更大。東原又說：

通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽是謂理。（孟子字義疏證卷下）

東原之意，情欲是一切人文眞理之本原。若人無情欲，則根本將無人文之理。一切只賸「物理」而止。但在人羣中分別理、欲，亦是人文眞理。東原之言，終不免於偏激。東原又本此而力辨古今言理之大別。他說：

古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之爲理。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍

而不顧之爲理。（孟子字義疏證卷下）

苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。（孟子字義疏證卷上）

求物理可以舍情求之，求人事之理，絕不該舍情而求之。然情與欲亦究當有辨。東原又曰：

理欲之辨，謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理。其言理也，如有物焉，得於天而具於心，於是未有不以意見爲理之君子。理欲之辨，適成忍而殘殺之具。（孟子字義疏證卷下）

視人之飢寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲。空指一絕情欲之感者爲天理之本然，存之於心。及其應事，幸而偶中，非曲體事情，求如此以安之也。不幸而事情未明，執其意見，方自信天理非人欲，而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍。徒以不出於欲，遂莫之或寤也。（孟子字義疏證卷下）

故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意。而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。下之人不能以天下之同情，天下所同欲，達之於上，上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者。死於理，其誰憐之！嗚呼！雜乎老、釋之言以爲言，其禍甚於申、韓如是。（孟子字義疏證卷上）

東原此番議論，可謂沉痛已極。人類思想界，往往喜歡憑空就其個人聰明思辨之所至，來孤立一理，回頭再把此理繩限一切實際之事象。不悟彼之所謂理者，不過其一人之意見。此種意見，若僅在其門人弟子間講授，社會私家傳述，爲禍尙淺。若一時蔚成風氣，並爲在上之政治勢力所援用，則爲禍之烈，不可想像。此種例證，就西方思想史言，尤爲顯著。宇宙由一至善之上帝創造，此一信仰，據近代人類智識平心估量，依然只能說是一種意見，但西方歷史上因宗教信仰之不容忍而殺人流血的慘烈，是何等地可怕呀！近代所謂天賦人權說，顯然由宗教信仰作根柢。謂國家政權由社會公約所轉付，此何嘗有歷史的客觀證明？顯然仍不過是一種意見，然而法蘭西大革命因此激起。法國乃及歐洲，爲此流了幾多血，殺了幾多人，其數量之鉅，還不可駭麼？黑格爾的歷史哲學，雅利安血統的先天優異，人類歷史文化之命定的前程，何嘗不是一種意見呢？然而激動了近代德意志民族之狂妄幻想，由威廉直到希特勒，殺人流血，較之法國大革命，數量之鉅，更又遠過。馬克思的歷史哲學，是只沿襲黑格爾的歷史哲學之形式而略加變更，遂有他的唯物辨證法與階級鬪爭論。直到列寧、史太林掀起俄國革命，繼續領導世界革命，爲此殺人流血，其數量之鉅，又超過了法、德兩國之所演，而至今仍未見其所屆。在他們說是指導世界人類歷史文化演進的唯一眞理，其實還不是一個意見嗎？古希臘哲人柏拉圖的理想國，幸而僅是一私人理

想，若果演成事實，豈不也要殺許多人，流許多血？可見戴東原所謂「自信天理」而其流變爲「意見殺人」，在西方思想界覓例證，是最爲深切著明的。只有中國思想，其一向的道路與西方不同。尤其是儒家思想，總喜歡體民之情、遂民之欲，只就眼前可見的人情、人欲，抱一種深透博大的同情敏感，此即孔子之所謂「仁」。來切近立說，此所謂「道不遠人」。平易教人。此所謂「以人治人，其則不遠」。因此若把西方思想界的格套來看中國，容易感到中國思想界，既沒有西方人的那種宗教熱忱，又沒有西方哲學家般的那種深微的思辨，又沒有西方科學家般的那種嚴刻的證成。總像沒有一種超越現實的高遠想像，又沒有各是其是的獨特創見。所有只像是平庸、淺近、軟弱與雷同。不知這些正是中國思想在世界人類思想中最超越、最獨特、最靈動的智慧，與最細密的觀察之具體的表現。中國所以能摶成如此廣大的民族，緜歷如此久長的歷史，卓然創成了現世界人類中最有價值的一種和平文化之種種成績，應該從其思想史上來體認。佛教入中國，纔始在中國思想史裏放了一異彩，然佛教思想，大體說來，實是近於西方性的，非中國性的。說理甚玄，而中間羼進了許多不近人情處。換言之，是哲學、宗教味重，人情常識味淺。較之孔孟說理之淺易平庸，遠不相類。然試問涅槃究竟到底是人生的眞理呢？還是像戴東原所說的依然是一種意見呢？若還不脫是一種意見，則何如孔孟般，老老實實以人人的意見作爲意見之更近人生眞理呢？我們最可注意的，禪宗之把佛學

思想中國化，這應該是一種宗教革命，然在中國，不殺人，不流血，和平完成了，這豈不是人類歷史一大異迹？宋儒思想，亦不免還帶許多佛學成分。朱子之所謂理，朱子只說到「理先於氣」。是最富西方般的哲學氣味的，遂引起戴東原深刻的駁難。其實朱子思想，並未闖出如上述西方般的「意見殺人」之大禍。只因滿洲政權對當時思想界之高壓，文字慘獄，焚書酷案，不斷興起。尤其如呂留良、曾靜案，雍正頒發大義覺迷錄於天下學宮，要中國讀書人人人閱讀。東原有感於此，遂有他孟子字義疏證的大聲疾呼。而且戴東原之反朱子，亦是反淸廷之推尊朱學，奉以為科舉考試的標準。若使東原復生於今日，他應該有更沉痛、更可發人深省的呼籲的。可惜東原在當時，是一位最受人崇敬的考據學家，那時經學考據學風正如日方中，而東原言義理三書，即上述原善、緒言、與孟子字義疏證。較經學大傳統所言，究是太過偏激了，因此並未為其同時及後學所看重。東原在思想史上，也是及身而止，並無傳人。

四二　章實齋

上述淸代思想的三個代表人，王船山、顏習齋、戴東原，他們都有一共同傾向，即由宋明返

先秦，因此連帶有一共同態度，即推重古經典。東原同時有章實齋，卻對此態度持異議，他自承是陽明良知學傳統，主張以史學精神來替代經學。他說：

道之大原出於天，（此處天即指自然。）天地生人，斯有道矣，而未形也。（此處之道，則專指人文本位者而言。）三人居室而道形，猶未著也。（「三人居室」即是社會之雛型。）人有什伍而至百千，一室所不能容，部別班分而道著。仁義忠孝之名，刑政禮樂之制，皆其不得已而後起者。故道者，非聖人智力之所能爲，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。（文史通義原道上）

道有自然，聖人有不得不然。道無所爲而自然，聖人有所見而不得不然也。衆人無所見，則不知其然而然。不知其然而然，即道也。聖人求道，即衆人之不知其然而然，聖人所藉以見道也。學於聖人，斯爲賢人。學於賢人，斯爲君子。學於衆人，斯爲聖人。（文史通義原道上）

故自古聖人，其聖雖同，而其所以爲聖不必盡同，時會使然也。（文史通義原道上）

實齋此處指出道原於人類社會之不得不然，而聖人求道，乃即學於衆人，而知得此不得不然者。時代變，社會變，則此不得不然之道亦隨而變。故曰：

事變之出於後者，六經不能言，固貴約六經之旨，而隨時撰述以究大道。（文史通義原道下）

彼舍天下事物人倫日用，而守六籍以言道，則固不可與言道矣。（文史通義原道中）

言道然，言理亦然。故曰：

事有實據，而理無定形。（文史通義經解中）

古人未嘗離事而言理。（文史通義易教上）

天人性命之學，不可以空言講。故善言天人性命，未有不切於人事者。三代學術，知有史而不知有經，切人事也。近儒談經，似於人事之外，別有所謂義理矣。（文史通義浙東學術）

舍今而求古，舍人事而言性天，吾不得而知之。（文史通義浙東學術）

經學求之聖人，求之古，史學求之人事，求之今。此亦思想態度上一大爭辨。實齋說：

學者昧於知時，動矜博古，譬如考西陵之蠶桑，講神農之樹藝，以謂可禦饑寒而不須衣食也。（文史通義史釋）

故實齋謂：

古人以學著於書，後世卽書以爲學。（文史通義與林秀才）古今以來，合之爲文質損益，分之爲學業事功文章性命。當其始也，但有見於當然，而爲其所不得不爲，渾然無定名也。其分條別類，而名文名質，名爲學業事功文章性命而不可合併者，皆因偏救弊，有所舉而詔示於人，不得已而強爲之名，定趨向爾。後人不察其故，徇於其名，以謂是可以自命其流品，而紛紛有入主出奴之勢焉。漢學宋學之交譏，訓詁辭章之互詆，德性學問之紛爭，是皆知其然而不知其所以然也。（文史通義天喻）

若從本原處看，則一切學術思想，皆爲救世，皆是道之一偏，皆可相通。若不從本原處看，則同是學聖人，同是治經典，仍可有漢、宋門戶，有「道問學」與「尊德性」之辨。故實齋說：

爲所當然，而又知其所以然者，皆道也。學術無有大小，皆期於道。學術當然，皆下學之器也。中有所以然者，皆上達之道也。器拘於迹而不能相通，惟道無所不通。（與朱滄湄中翰論學書）

但實齋當時，正是博古尊經，乾、嘉考據學極盛的時代。東原之受推崇，也在其考據，不在其思想。實齋把史學替代經學的意見，更不能爲時代所接受。實齋史學，也只可說及身而止，依然沒有傳人。故清代縱出了幾個思想家，但始終形不成風氣，創闢不出一條路線。這是政治壓力使然。許他們大家走的一條路，只是古經典之考據與訓詁。中國史上思想的長時期沉鬱，除卻元代，再沒有與清相比的了。

四三　現代思想

清代從道、咸以後，滿洲政權開始崩潰，思想界又漸萌生機。但那時已是西力東漸，鴉片戰爭之後，繼以太平天國，中國陷入一長時期的外來壓迫與內在騷動。直到今天，已逾一百年，思想上卻依然沒有一新生。在這長時期中，思想新生之遲未到來，也有幾個理由。

在思想史上，某一時期的思想到達了高潮，其後必然要繼續一段時期的停滯與醞釀，而轉變，然後接著是第二個新思想時代之來臨。中國思想史上，輪得上最高潮的共有三期。最先是先秦諸子，兩漢則在停滯醞釀轉變中。第二是佛學傳入，直到隋、唐始達最高潮。晚唐、五代、北

宋前期，又在停滯醞釀轉變中。宋、明理學可算第三高潮，晚明諸遺老，正如先秦末期之荀卿、老子、韓非，以及易繫、中庸、大學、禮運一輩作者，又如佛學之有禪宗、華嚴，指示出這一高潮之盛極而衰。清代又是一停滯醞釀轉變期。就以往過程論，此一時期亦不得謂甚長。

西方思想之傳入，應該與近代中國思想之新生一大刺激，但與佛學傳入有甚大之不同。佛學是純宗教的，專偏出世，不牽涉政治社會一切現實問題。因此南北朝、隋、唐，一面是佛學思想廣泛流播，一面在政治社會一切現實措施上，卻大體因襲兩漢舊規模，不致有根本上的翻動。近代西方思想，其關於宗教教理者，在中國始終未發生深沉之影響。而其關涉政治社會現實人生之種種理論與措施，則更為近代中國人所注意。惟此種種理論與措施之底裏，或說源頭處，則另有一更深遠更內在的歷史文化之整體精神作背景。在我們沒有把握到西方此一歷史文化之整體精神而真切瞭解之以前，專從其浮顯在外層，或流漫到末梢處的種種現實問題上來作枝節之認識與模倣，則往往知其一不知其二，見其貌未見其心，而匆遽硬揷進中國思想之原有體系中來，更易引生波折，增添混亂。此其一。

佛教傳入，因當時交通艱難，經典傳播與繙譯不易，其流入之速度極遲緩。因此轉使此方得以慢慢咀嚼，逐步消化。近代西學東來，如洪流洶湧而至。性質既複雜，容量又廣大，而流速又

猛。遂使中國思想界產生一種生吞活剝，貪食不化之病象。此其二。

佛教之來，大體是彼來而此受。當時中國高僧們在國內，多已先有一番教育根柢，文化修養。自己先有一作底的準備，再求兼通，故雙方異同有比較，有會通。近代吸收西化，大體是我往而彼教。出國留學的，多屬青年，對本國傳統歷史文化，未有眞實基礎。學成歸國，轉成知彼而不知己，易於引起新舊衝突。把西方立場來回看中國，固不易得中國自己之眞相。而把對東方一無瞭解的人驟進西方，等於赤手入鬧市，沒有資貨，無從審細挑選鑒別，亦只有隨手撿拾一些零碎不相干的新奇東西而止。此其三

以前中、印交通，是純思想的，純理論的，又帶一種宗教情緖。因此當時中國高僧們，都帶一種個人犧牲的求眞精神。近代中西交通，夾雜進商業與軍事。彼方是一種帝國主義之殖民侵略，此方是力求富強，救危圖存。最先動機，本不在文化與眞理上，種種流弊，由此漫衍。此其四。

晚漢之季，中國思想界，由儒轉道，走向消極。佛學在此時傳入，更易投契。而且正爲其態度是消極的，大家都想從實際人生圈子裏抽身退出，來尋求另一種的眞理。這一態度，在消極方面，可以解消當時實際人生中的許多糾結與矛盾。在積極方面，卻給與當時人精神上另一種的興

奮與寄託。如是則消極又轉成積極。晚清道、咸以下，滿洲的高壓政權開始崩潰，中國思想界開始想從古經典的研究中轉向積極，重新注意到實際人生政治社會的各方面。而此時西方思想亦開始傳入，似乎亦易相投契。但消極出世，只具一態度即够，積極入世，應該在智識上、理想上有更多準備。而道、咸以下的思想界，在此準備上實嫌不充分。根本自己沒有一堅明確定的立腳點，急劇感受到西方那番精力瀰滿、橫厲無前的積極領導，遂如盲人瞎馬，乾柴烈火。實幹的意向超過了硏尋，破壞的情緒超過了建設。事實上發生了種種阻礙與衝突，反而由此激起思想上的悲觀，而轉向極端與過激。於是正面向外的接受反少，反面向內的攻擊轉多。這一百年來的思想界，並不曾在外面引進了許多新的，卻永遠在內部不斷破壞了一切舊的。此其五。

佛教教理，亦有種種派別，種種轉變，但其派別中之共同點，較易認取。其轉變過程，亦不甚急劇。近代西方文化，本身在五花八門，派別紛歧中，突飛猛進，急劇變動。尤其最近五十年，形成一大分裂，大震盪。急切不易把捉其中心精神與鮮明蘄嚮。中國人在絕無主觀態度下一意追隨，更易出主入奴，望塵莫及。此其六。

吸收外面另一傳統的新文化來改造自己，本不是容易事。由於上述種種因緣，更使近百年來中國此一工作，更見艱難。而且中國已往思想界，對人文眞理之探索，實有其甚深圓之見解。無

怪近代中國人初與西方接觸，還只肯承認他們的船堅礮利，國富兵強。當時的普通意見，都主張「中學爲體，西學爲用」。此二語由梁啟超、張之洞提出。可惜當時，實在也並不知中學之體是什麼的一個體。自己認識不足，在空洞無把柄的心理狀態中，如何運用得別人家的文化成績？到底逐步陷入，由造船造砲轉到變法維新，又轉到一連串的破壞與革命。最先是政治革命，繼之是文化革命，又繼之是社會革命。模倣別人不見效，總認是自己本身作梗，不斷把自己斲喪。斲喪愈深，模倣更低能。最近共產主義在中國之氾濫橫決，不能不說是由中國近五十年思想界之共業所促成。

嚴格言之，近五十年來，中國亦並無所謂思想界。只有孫中山一人，他終身從事革命的實際工作，固不該專以思想家目之。但中山先生實有他獨特一套的思想，他不僅堪當這一百年來近代中國惟一的一個思想家，而且無疑地他仍將是此後中國思想新生首先第一個領導人。我們此下將只舉中山先生一人，來代表這一時期之中國思想。

四四　孫中山①

本篇之著重點，第一在指出中山思想確實在中國思想史之一貫統系裏，有其承先啟後的很重要、很高卓的地位。這一層須讀者從頭讀了這一本中國思想史之全書後，始能眞實瞭悟。本篇並非一單獨的論文，而僅是全書中之一節目，因此有許多涵義，都像是引而未發。第二在指出中山思想確實在近五十年的中國思想界，有其獨特的創闢與啟示。這一層其實與前一層相連帶。近五十年來中國思想界之大毛病，一面是專知剽竊與稗販西洋的，而配合不上中國之國情與傳統；一面是抱殘守缺，一鱗片爪地攗摭一些中國舊材料、舊智識，而配合不上世界新潮流與中國之新環境。因此，此雙方面同樣夠不上有領導中國走向新生之時代要求的一番大任務。中山思想實在能有貫通中西、融會古今之大氣魄、大眼光。本篇只提綱挈領地求能摘舉出此一思想體系中之上述的兩個要點來。雖則本篇所摘舉的都是人人盡知的，然而實在則並未深知。讀者若果細心玩誦我

① 編者按：本書初版前，作者曾將本篇以中山思想之新綜析為題，發表於民國四十年九月十六日自由中國第五卷第六期。該文有前言一段申明作意，今據之增入為本篇之第一段。

此篇中所摘舉的中山先生的幾許話，來和這五十年內在中國思想界、言論界所習常流行的一般見解作一對比，便知中山思想實在未能在近代中國發揮出更眞切而更偉大的影響。若讀者懷疑我此篇所舉未盡恰當於中山思想之眞意義，則請讀者們再回頭細讀中山原集，再自作思量，且看中山思想是否有其更綜合、更扼要的立場和體系，確爲作者此篇所未經顧及。否則若認作者此篇所舉，確是中山思想之比較近眞的敍述，則請讀者們就此更作較深的硏尋，究竟中山先生所對中國之崇揚，對西方之批評，是否靠得住？是否有其眞知灼見？縱使讀者認爲中山先生之所崇揚與其所批評有未到十分處，然我要試問讀者們，中國是否有値得崇揚處？西方是否沒有經得批評處？中國將來思想之新生，是否要瞭解自己，要瞭解別人，要在此兩種瞭解下調和折衷，自闢新路？若我們眞能瞭解自己，則自己方面必然有値得崇揚處。若我們眞能瞭解別人，則別人方面必然有可以批評處。我們且不論中山思想之具體內容，即就這一個態度上論，他已可作爲近五十年來中國唯一偉大的思想家。惜乎中山先生也僅止是中國近五十年來一偉大的思想家，而並未眞實成爲近五十年來中國思想界之一偉大領導者。近代中國，實在並未深切瞭解中山思想之眞精神與眞意義，因此也說不上信仰，而且也並未追隨中山思想之態度與路向，依然在盲目地崇揚西方，盲目地鄙棄自己。依然在人云亦云，不切痛癢地自作聰明；依然並未能眞切認識到知之難與行之易。

換言之，是並未能眞切認識到中山先生所指「先知先覺」、「後知後覺」、「不知不覺」之三種人之如何深切地配合而求發生出一種大力量。中山先生實不愧是近代中國一先知先覺者，我深信在他的思想裏，終於要發生出一種大力量。

首先該指出的，中山先生的思想，實在能融會舊傳統，開創新局面。第二是他對西方思想不僅能接受，還能批評。他能在自己的思想系統裏來接受，來批評。第三，是他的思想態度，實在能承續近代中國思想所必然趨嚮的客觀路向。自晚明以下，思想界早有由宋明返先秦之蘄嚮。宋明思想比較太偏於個人內心的格、致、誠、正，而輕忽了人類共業之修、齊、治、平。又總不免多量夾雜進佛、老之虛與靜的想像。晚明諸老，始竭力要挽回到動與實，挽回到修齊治平之大共業的實際措施。這一傾向，爲滿洲二百多年的高壓政權所摧殘。直到中山先生，纔始重行上路，而又匯進了世界新潮流，來形成他博大無比的思想系統。

中山先生說：

予之革命也，其所持主義，有因襲吾國固有之思想者，有規撫歐洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者。（中國革命史）

這是近代中國思想界所應有而且是唯一的出路。

本書限於篇幅，關於已往各時代各家派的政治思想，社會經濟思想等，都未遑及。但敍述中山思想，則不能不從此著眼。實際上，就中國思想之舊傳統言，此是修齊治平的大理論，而同時又是此下中國思想新生之大路向，這便是中山先生三民主義之大體系。但中山先生在提倡三民主義之前，有一套開宗明義的哲學根據，這卽是孫文學說所主張的「知難行易」論，我們該先加敍述。

中山先生說：

中國事向來之不振，非坐於不能行，實坐於不能知。及其旣知而又不能行，則誤於以知爲易，以行爲難。倘能證明知非易而行非難，使中國人無所畏而樂於行，則中國事大可爲矣。（孫文學說）

中山先生爲要證明他「知難行易」的主張，共舉了十種淺顯的事例。飲食、用錢、作文、建屋、造船、築城、開河、電學、化學、進化。其實這類事例，舉不勝舉。卽如行路說話，豈非盡人所能，然如何舉步移動，如何開口發音，卽近代物理學、生理學專家，亦未能細加說明。故中山先

生說：「不知亦能行，能知必能行。」實是一顚撲不破的眞理。他又說：

宇宙間的道理，都是先有事實，然後才發生言論。並不是先有言論，然後才發生事實。

（民權主義第一講）

這也同樣的眞確。這是中山先生思想之基本出發點，我們應該首先注意。

中山先生據此把人類進化過程，分成三個階段：一由草昧進文明，爲「不知而行」的時期。二是文明漸進，爲「行而後知」的時期。三是近代科學發達以後，爲「知而後行」的時期。

中山先生又把人類分爲三系：一「先知先覺者」，創造發明。二「後知後覺者」，倣效推行。三「不知不覺者」，竭力樂成。他說：

此三系人相互爲用，協力進行，然後人類文明進步，纔能一日千里。（民權主義第三講）

又說：

此三系人相需爲用，則大禹之九河可疏，秦皇之長城能築。（孫文學說）

以上是孫文學說中提出知難行易論的主要論點。即此可見中山思想實是十足代表中國思想中之傳統特徵，即所謂人文精神的。人文精神是專從人類歷史文化進展以及人類社會之日常人生大羣共業爲出發，而依然即此爲歸宿的。因此中山思想，並不像西方一宗教家、哲學家或科學家，有其偏傾與專注。而博大宏括，同時又是平易淺近，十足代表一個中國思想家之本色。

中山先生的知難行易論，在中國傳統思想之兩大派別間，足可提示一調和的針嚮。先秦儒以孟、荀爲兩派。孟子道性善，人皆可以爲堯、舜，側重在行之易。荀卿分人類爲大儒、小儒、庶民，重學重教，重禮重法，側重在知之難。就孟子言，人類是平等的。就荀子言，人類是有等級的。在宋、明，朱、王爲兩派。朱子近荀卿，陽明似孟子。良知良能側重行易，格物窮理側重知難。論此兩派思想之本質內含，也並非截然相反。故荀卿亦說「塗之人皆可以爲禹」，陽明則有黃金成色與分量不同之譬。若就近儒言，行易論，很接近顏習齋。知難論，很接近戴東原。其實中山先生並非一學究，並不在掉書袋，但因他發揮了中國思想之固有本質，他能不受西方宗教、哲學、科學種種分門別類的專家意見之牢籠與束縛，他能直從中國傳統人文精神中獨放慧眼。我們中國思想史，自可把中國古先往哲來和他比擬。

中國傳統思想之更大分野是儒與道。莊、老看重在不知亦能行，「行而後知」的人類文化演

進之更早階段，所以他們常主回返自然，鄙薄文化。孔孟看重在「知而後行」的人類文化演進之較後階段，所以他們看重文化更甚於自然，但亦並沒有鄙薄自然之意。文化卽從自然栽根。文化發展，依然脫離不了自然之大範圍。中山先生所謂的先知先覺，應該知覺了不知不覺們所要知覺的。這卽是章實齋所謂「學於眾人斯爲聖人」的理論。必如此，此三種人（先知先覺、後知後覺與不知不覺。）始能相互爲用，協力進行。然後先知先覺者之思想與理論，纔不致如戴東原所謂殺人的意見。而文化亦不會與自然相脫節。

下面繼續講中山先生的三民主義，這是近三十年來，中國一部家弦戶誦的書。但書中精義，仍未爲國人所共曉。我們再該重加敍述。

中山先生說：

> 什麼是民族主義呢？按中國歷史上，社會習慣諸情形講，民族主義就是國族主義。（中山先生能按中國歷史講，按中國社會習慣講，此卽其人文精神，亦卽其思想之眞實偉大處。）（民族主義第一講）

> 中國自秦漢而後，都是一個民族造成一個國家。外國有一個民族造成幾個國家的，有一個國家之內有幾個民族的。（這亦是中山先生一絕大發現。拙著中國文化史導論對此有詳細的闡述。從這裏，可以透露出中國文化之絕大價值，我們該深切注意。）（同右）

民族由天然力造成，國家用武力造成。

近代西方人的國家定義，爲土地、民衆、主權三要素，實在涵義未晐，而且把國家在人類整體文化中、道義上的責任忽略了。從中山先生此一分別，可以發掘出中國傳統政治理想之最高精神。（同右）

由於王道、自然力結合而成的是民族，由於霸道、人爲力結合而成的是國家。

此兩處所指的國家，實應專指西方國家而言。中國的民族是國族。中國的國家則是民族國家，亦可說是族國，此乃由民族文化形成，非由霸道武力形成。（同右）

中國民族主義已經失去，而且已經失去了幾百年。

這是中山先生對近代中國史一種最透切的看法。近代中國大病正在此。拙著近三百年學術史詳敘此一經過，非深切瞭解此三百年來思想上最大病根，即不易救中國。（民族主義第三講）

中山先生的民族主義，一面反對帝國主義，一面亦反對世界主義。正爲中國民族主義早已失去，所以晚清末年，像譚嗣同仁學、康有爲大同書一類思想，都滑進世界主義去。中山先生說：

這個主義，照理講，不能說不好。從前中國智識階級，因爲有了世界主義的思想，所以滿清入關，全國就亡。

王船山對此一點闡論甚詳。（民族主義第三講）

康熙就是講世界主義的人。他說：舜，東夷之人也，文王，西夷之人也，都可來中國做皇帝。世界上的國家，拿帝國主義把人征服了，便提倡世界主義。

今天的史太林，便想做康熙，但康熙只要借用中國文化中之世界

主義來統治中國，史太林則要把馬克思列寧的思想來毀滅中國。只中國人誤認為亦算是一種世界主義而已。所以世界主義不是受屈民族所應講。（同右）

中山先生所講的民族主義，是更著重民族文化精神的。他說：

歐洲所以駕乎中國之上，不是政治哲學，完全是物質文明。此一點，近代中國如康有為、梁啓超諸人都忽略了，經中山先生再三提出，但國人聽此者仍尠。（民族主義第四講）

歐洲科學發達，物質文明進步，不過是近來二百多年的事。（同右）

我們學歐洲，要學中國沒有的東西。中國沒有的東西是科學，不是政治哲學。至於講到政治哲學的眞諦，歐洲人還要求之於中國。（同右）

但爲何近代中國，連政治也不如西方呢？中山先生說：

因爲失了民族主義，所以固有的道德文明都不能表彰，到現在便退步。（民族主義第四講）

什麼是中國民族的固有道德呢？中山先生說：

首是忠孝，次是仁愛，其次是信義，其次是和平。（民族主義第六講）

但是現在受外來民族的壓迫，侵入了新文化，那些新文化的勢力，此刻橫行中國，一般醉心新文化的人，便排斥舊道德。以爲有了新文化，便可以不要舊道德。（同右）

中山先生這些話，只對三十年前的新文化運動而言，他也沒料到共產黨今天在中國的情形。當時一羣醉心新文化的人，必然覺得中山先生的話太守舊了。一個思想家的眞價值，往往要經歷幾十年纔顯，所以先覺先知，實難能可貴。

中山先生又說：

我們舊有的道德，應該恢復以外，還有固有的智能，也該恢復。（同右）

中國古時有很好的政治哲學，像大學中所說「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」那一段話，把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止，像這樣精微開展的理論，無論外國什麽政治哲學家都沒有見到，沒有說出。這種正心、誠意、修身、齊家的道理，本屬於道德的範圍，今天要把他放在智識範圍內來講，纔是適當。我們祖宗對於這些道德上的工夫，從前雖是做過，但自失了民族精神之後，這些智識的精神，當然也失去了。（同右）

中山先生這一番話，有甚深涵義。他曾說：

主義是先由思想再到信仰，次由信仰生出力量。（民族主義第一講）

反言之，無信仰即無力量。目前的中國人，因對自己民族失卻信仰，因此也就失卻了力量。不僅道德實踐的力量沒有了，即智識上開悟與瞭解的力量亦沒有。因此要主張推翻一切舊道德、舊倫理、舊傳統、舊文化，來全盤西化。我們要恢復固有道德，便該同時恢復固有的智能。即像大學裏的話，我們該把近代人的目光、近代人的智識來重新研討，再加發揮。我們該懂得許多過去的道理，一樣還可以是今天的道理。如近代的西方，也何嘗把希臘、羅馬以及中古時期一切思想理論智識教訓全推翻了？（中山先生對此有詳細發揮，此處不具引。）只因近代中國失卻了民族精神，所以西洋的無古無今都對，自己的無古無今都不對，那只是一種可恥的無知。

以下再說到中山先生的民權主義。中山先生對西方近代民權主義興起之歷史背景，以及現行民權政治之實際成績，及其利弊得失之分限，分析得極詳盡。更主要的是在切就國情，來為中國推行民權政治定下一具體輪廓。他說：

外國人批評中國人，一面說沒有結合能力，又一面說中國人不懂自由。這樣的批評，是自相矛盾。（民權主義第二講）

近年歐美革命風潮，傳播到中國，中國新學生及許多志士都起來提倡自由，他們以爲歐洲革命，像從前法國，都是爭自由，我們現在革命，也應該學歐洲人爭自由，這可說是人云亦云。我們革命黨向來主張三民主義去革命，不主張以革命去爭自由。（同右）

提出一個目標，要大家去奮鬪，一定要和人民有切膚之痛，人民纔熱心來附和。（同右）

中國革命目的，與外國不同。我們是各人的自由太多，沒有團體，沒有抵抗力，成一片散沙，所以要革命。實行民族主義，是爲國家爭自由。按中山先生此段理論，實有甚深憑據。非透闢看準中國文化政治傳統，非真切瞭解中國社會現實病痛者，不能說，亦不敢說。然今天的中共，則又對中國另加上一重病疾與死症，卻不能把中山先生此番話來替他們擺脫。這真所謂盲人騎瞎馬，扶得醉人東來西又倒，總之沒有思想的真切領導，徒知向人抄襲，共產黨去了，還可有其他偏差。（同右）

他又說：

天生人類，本是不平等的。各人的聰明才力有天賦的不同，所以造就結果當然不同。如果一定要把有造就高的地位壓下去，成了平頭的平等，至於立腳點還是彎曲線，還是不能平

等。這種平等是假平等。世界沒有進步。說到社會上的地位平等，是始初起點的地位平等。（民權主義第三講）

中國政治進化，早過歐洲。兩千多年以前，便打破了封建制度。歐洲就是到現在，還不能完全打破封建制度。在兩三百年前，才知道不平等的壞處。歐洲人革命，都集中到自由、平等兩件事。中國人向來不懂甚麼是爭自由、平等，就因中國的專制，和歐洲比較，實在沒甚利害。中國人民直接並沒有受過很大的專制痛苦。中國今日的毛病，不在不自由、不平等。如果專拿自由、平等去提倡民氣，便離事實太遠，和人民沒有切膚之痛。他們便沒有感覺，一定不來附和。（同右）

天之生人，雖有聰明才力之不平等，但人心則必欲使之平等，斯爲道德上之最高目的。要達到這個最高目的，可把人類兩種思想來對比。一種是利己，一種是利人。利己思想發達，則聰明才力之人，專用彼之才力去奪取人家利益，漸積成專制階級，生出政治上之不平等。重利人者，每每犧牲自己亦樂爲之。人人以服務爲目的，而不以奪取爲目的。聰明才力愈大者，當盡其才力，服千萬人之務，造千萬人之福。聰明才力略小者，當盡其能力以服十百人之務，造十百人之福。至於全無聰明才力者，亦當盡一己之能力，以服一人之

務，造一人之福。這就是平等之精義。（同右）

中山先生曾說：

國者人之積也，人者心之器也。國事者，一人羣心理之現象也。心也者，萬事之本源也。（孫文學說自序）

有人問他，先生革命思想的基礎是什麼。他說：

中國有一個道統，自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子相繼不絕。我的思想基礎，就是這個道統。我的革命，就是繼承這個正統思想，來發揚光大。（答第三國際代表馬林語）

我們此刻若要來追問這一個道統和中山先生革命思想基礎之間的具體關聯，莫如充分注重上引的一番話。即「服務」與「奪取」之兩種心理，由此可以上參孔子論仁，孟子論性善，直到陽明拔本塞源之論。

由於上述，可見中山先生的革命理論，實在涵有甚深極厚之中國傳統文化精神，並不是盲目追隨西方。但中山先生同時及其以後人，縱使信仰三民主義，亦實在不瞭解中山先生之眞意義。

這裏中山先生有他極深刻極沉痛的指示。他說：

自義和團以後，一般中國人的思想，時時刻刻，件件東西，總是要學外國。（民權主義第五講）

外國在物質文明的進步，眞是日新月異，一天比一天不同。至於在政治上，外國比較中國，又進步多少呢？我們要學外國，便要把這些情形，分別清楚。外國對於民權的根本辦法，沒有解決。我們提倡民權，便不可完全倣效歐美。（同右）

他說：

政是衆人的事，治是管理衆人的事。中國幾千年來，社會上民情風土習慣，和歐美大不相同，所以管理社會的政治，自然也和歐美不同。（同右）

歐美有歐美的社會，我們有我們的社會。管理物的方法，可以學歐美，管理人的方法，還不能完全學歐美。（同右）

歐美對於機器，有很完全的發明，但是他們對於政治，還是沒有很完全的發明。我們現在

要有很完全的改革，無從學起，便要自己想出一個新辦法。（民權主義第六講）

但中國人經過了義和團之後，完全失掉了自信力，一般人的心理，總是信仰外國，不敢信仰自己。無論什麼事，以爲要自己去做成，單獨來發明，是不可能的，一定要步歐美後塵，要做效歐美的辦法。（同右）

這眞是中國民族命運此後一死生絕續的最要關鍵。若中國人永遠不肯相信自己能想辦法，永遠要做效他人，這眞是死路一條。此刻信仰中山先生的，還是比附上西洋思想來信仰。反對中山先生的，也是援據著西洋思想來反對。中國人自義和團以來之五十年，已經不敢自己用思想，不肯自己用思想，也不信還有別個中國人能有思想。連中山先生都在內。在這樣的心理狀態下，起先是學德、日，其次是學美、法，再其次又想學德、意，又想學英、美，最後則學蘇聯。民族主義喪失了，又尚未到甘願做殖民地亡國奴的心地，則必然要轉向世界主義。但中山先生早說過：

如果民族主義不能存在，到了世界主義發達之後，我們就不能存在，就要被人淘汰。（民族主義第三講）

而且中國若眞個自己不能產生先知先覺，中國的後知後覺們，若永遠只信仰先知先覺只在外國有，若他們永遠只肯接受外國先知先覺者的指導，則他們也將永遠得不到中國的不知不覺的老百姓們的合作。革命再革命，倣效再倣效，中國如何能不被淘汰？

中山先生的民權主義是他三民主義中最用心最精采的一部分。他確實把握到近代西方民主政治之眞意義，再會通之於中國傳統文化之眞精神，要想切就國情來建設起一個近代中國的新民主政治。其思想境界，極廣大，極開通，極平實，又極深微，實在値得我們再細研尋。至於他在民權主義中所發明的權能分職的理論，以及四政權與五治權分配並立的許多具體意見，則此處不擬詳述。

以下講到中山先生的民生主義。

我們要瞭解中山先生的三民主義，應該時刻不忘他所指出先知先覺、後知後覺與不知不覺的人類三分系。若無民族主義，將永遠不會產生中國自己的先知先覺。若無民生主義，將永遠得不到中國絕大多數不知不覺的老百姓們之附和與參加。民權主義之權能分職，則是爲要謀此三種人巧妙地通力合作而設計的一架新機器。

中山先生說：

現在對中國人說要他去爭自由，他們便不明白，不情願來附和。但是對他說要請他去發財，便很歡迎。（民權主義第二講）

我們的三民主義，便是很像發財主義。我們爲甚麼不直接講發財呢？因爲發財不能包括三民主義，三民主義纔可以包括發財。（同右）

這是中山先生最深入而又最淺出的話。惜乎後來一輩講三民主義的人，從沒有從其內心深處眞切的想爲中國大多數人謀求發財。三民主義裏包括不進發財主義，那三民主義自然該失敗了。民生主義便是要替人發財，然此話有更深涵義。中山先生說：

馬克思以物質爲歷史的重心是不對的。社會問題才是歷史的重心。而社會問題中，又以生存爲重心。民生問題就是生存問題。（民生主義第一講）

他又說：

民生爲社會進化的重心，社會進化又爲歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生，不是物

質。（同右）

我們也可套用中山先生的話，說：民生主義裏可以包括了物質，物質包括不了民生。民生主義裏亦包括了發財，發財包括不了民生。中山先生又說：

社會進化，由於社會上大多數的經濟利益相調和，不是由於社會上大多數的經濟利益有衝突。社會上大多數的經濟利益所以要調和，就是因爲要解決人類的生存問題。人類求生存，才是社會進化的原因。階級鬭爭，不是社會進化的原因，是社會當進化時所發生的一種病徵。這種病徵的原因，是人類不能生存。馬克思研究社會問題所有的心得，只見到社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理。馬克思只可說是一個社會病理家，不是一社會生理家。（民生主義第一講）

這又是中山先生一針見血之論。我們應該知道，只有生理可以克治病理，病理卻永遠代替不了生理。若使中山先生的民生主義，早獲在中國實行，則馬克思的共產主義，絕對不會在中國蔓延和猖獗。

但我們有一點，該在此處指出。中國人的民族主義，雖在上層智識分子們卽後知後覺者。之腦筋裏是早已失去了。但在一般民眾卽不知不覺者。中間，是依然存在的。義和團卽是一好例。直從義和團以來之五十年，中國智識分子，從未爲一般民眾打算到他們的實際福利問題上去，卻天天把自己從西方學到的許多對中國民眾並非切膚之痛的思想和理論來無條件地向他們炫耀誇揚。外國的件件對，中國的件件不對。他們天天以宣傳灌輸外國先知先覺者的道理自負，他們並不覺到在中國一般民眾之猶存有民族主義者的心情上，是會發生很大反感的。

可惜中山先生民生主義的講演稿，是未完成的。他在講了衣、食、住、行諸問題之後，本來預定要講育、樂兩題，而驟然停了。據今推想，「育」是發育成長之義，「樂」是快樂滿足之義。民生主義不是解決了衣、食、住、行四項物質生活卽告終了的，一面該要求大家人格上之發育成長，一面該求大家內心上之快樂滿足。這些都不是唯物的理論所能包括和解決。中國傳統思想，一向專重人文精神，因此也一向注意到民生問題。教育與禮樂，是中國傳統思想，尤其是儒家思想，所特別看重的兩大題目。想來中山先生若繼續講出此兩題，必然有更精湛的發揮。必然要發揮到這兩點，纔始發揮出歷史文化發展是以民生爲中心的眞實涵義。中山先生之民生主義，必然不僅限於物質生活的，必然對中國的傳統人文精神有其甚深的淵源，甚大的創闢。這是有志

發揮中山先生思想的人應該特別留心的。

現在我們可以總括說一句，中山先生的三民主義，應該是近代中國新生唯一的啟示。若我們把一個人的生命作譬，民族主義是其人之精神與靈魂，民權主義是骨骼，民生主義是血肉。三者不可缺一。此刻在中國蔓延與猖獗的共產主義，縱使能有一萬分之一的成功希望，最多將是一個有骨骼有血肉的行屍，沒有民族主義，即不能有靈魂，不能有眞生命。所以我們還是希望要有民族的先覺先知。若我們能眞切感覺到需要有民族的先覺先知，我們自有興趣來仔細研究中國的思想史。



出版說明

思想不能脫離羣眾，而羣眾所同則必遠有承襲。

中國傳統思想乃孕藏於廣大羣眾之行為中，孕藏於往古相沿之歷史傳統及社會習俗中。本書拈出目前社會習用之幾許觀念與名詞，由此上溯全部中國思想史，由淺入深，闡述此諸觀念與名詞之內在涵義及其相互會通之點，藉以描述出中國傳統思想之大輪廓。

是書原為民國四十三年夏，錢先生在臺北，應蔣經國先生之邀在青潭青年救國團所作系列講演。每週一次，凡四次，共分「道理」、「性命」、「德行」、「氣運」四題，初名「中國思想裏幾個普泛論題」。四十四年三月結集，以本書名自印於香港。六十八年，原擬重印此書，因特撰補篇一文，共分八題，其後因故未付印。七十六年應臺北動象雜誌索稿，又整理歷年隨筆劄記十二條附後，合成補篇，付該雜誌發表。逮七十九元月，臺北東大圖書公司重版，乃將補篇增

入。此次重排，即據東大增訂版爲底本，除改正若干原版誤植文字外，並加入私名號、書名號等。排校錯誤疏漏之處，敬希讀者不吝教正。

本書由邵世光小姐負責整理。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

中國思想通俗講話　目次



自序

思想必然是公共的，尤其是所謂時代思想，或某學派的思想等，其爲多數人的共同思想，更屬顯然。凡屬大思想出現，必然是吸收了大多數人思想而形成，又必散播到大多數人心中去，成爲大多數人的思想，而始完成其使命。此少數之思想家，正所謂先知先覺，先得衆心之所同然。然後以先知覺後知，以先覺覺後覺，以彼少數思想家之心靈，發掘出多數心靈之內蘊，使其顯豁呈露，而闢出一多數心靈之新境界。某一時代思想或學派思想，其影響力最大者，即其吸收多數人之思想者愈深，而其散播成爲多數人思想者愈廣，因此遂成其爲大思想。

若思想脫離了大衆，僅憑一二人戛戛獨造，縱或深思密慮，窮搜冥索，或於書本文字上闡述陳說，或於語言辯論上別創新解，或就個人會悟提出獨見，或從偏僻感觸引伸孤詣，只要是脫離了羣衆，既非從大多數人心裏出發，又不能透進大多數人心裏安頓，此等思想，則僅是少數人賣弄聰明，炫耀智慧，雖未嘗不苦思力探，標新懸奇，獲得少數聰明智慧、喜賣弄、愛炫耀者之學

步效顰，但其與大多數人心靈，則渺無交涉。則此等思想，仍必歸宿到書本上，言語上，流行於個別偏僻處，在思想史上決掀不起大波瀾，決闢不出新天地。

余居常喜誦中庸，尤愛玩誦其如下所說：「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。」竊謂惟德性乃大衆之所同，人人具此性，人人涵此德，問者卽當問之此，學者亦當學於此。只有在大衆德性之共同處，始有大學問。只有學問到人人德性之愈普遍處，始是愈廣大。老子曰：「同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」亦只有在愈廣大處，才見得愈精微。若所見粗疏，則據於一隅，不能盡廣大之量。不能盡廣大之量，則彼此之間不能無異同。於是則敵論競起，互相角立，僅足以相爭，而不足以相勝。大則如吳、晉爭霸，小則如滕、薛爭長。各有所見，亦各有所蔽，各有所長，亦各有所短，其病在於不能致廣大。若求致廣大，則必盡精微。惟有精微之極，始是廣大之由。誠使大多數人心靈同歸一致，盡以爲是，此必無多言說，無多疑辨，無多創論，無多孤見。當知能如此說，雖若粗疏，而實盡精微之能事。凡求於言說中樹孤見，於疑辨中闢新論，貌若精微，而實則粗疏。

南宋陸復齋所謂「留心傳注翻榛塞，著意精微轉陸沈」，卽對此等離開廣大心靈，拘泥文字言說，而刻意求精微者施針砭。惟致廣大而盡精微者，乃始爲高明。此高明乃得學問之極於精微

來，而此學問之所以極於精微，則從體悟到廣大德性之玄同中來。故眞高明者，必轉近於廣大之德性，更易爲廣大心靈所瞭解，所接受，而後此高明之思想，遂易領導羣眾於實踐，故曰「極高明而道中庸」。人人能知，人人能行，此始爲中庸之道，此乃本於廣大德性內在之所同趨，所以得成其爲高明之極。而此則必其人之學問，到達於極精微處，而始可得之。決非弄聰明，炫智慧，好爲孤明獨見者所能。

然則學問卽學於此羣眾，問於此羣眾，而羣眾所同，則遠有承襲，自古已然。故必溫於故而可以知新，非離於古而始可以開新。不離於羣眾，斯不離於往古，此之謂敦厚。敦厚故不炫孤知而崇於禮，禮卽大羣之習俗公行，自往古一脈相傳而積襲以至於今。雖有變，而不失其常。雖有歧，而不失其通。惟此乃廣大心靈之所同喻而共悅，亦廣大德性之所同趨而共安。易大傳則曰：「知崇禮卑，崇效天，卑法地。」禮以卑爲用，所謂卑之毋甚高論，使爲易行。若論高則與世俗相違，人人驚竦，認爲高論。然論高而難行，難行則與眾何涉。與眾無涉則決非敦厚之道。若使人人鶩於知而不相敦厚，則風薄而世衰，社會大眾共受其苦，然則又何貴而有此大知識，有此大思想？故天之崇，非以其隔絕於萬物，乃以其包涵有萬物。聖知之崇，亦非以其隔絕羣眾，乃以其卽學問於羣眾，以其包涵有羣眾之廣大德性而又得其共同之精微。故中庸之崇禮，乃崇於羣眾，

崇於習俗，崇於往行，乃以高明而崇於卑暗者。

羣衆乃指夫婦之愚，若不知有所謂思想，不知有所謂理論，不知有所謂疑辨，不知有所謂發明。然羣衆雖卑，飲食男女，蹈常襲故，而共成其俗，共定於禮。禮由羣衆來，由羣衆之蹈常襲故來，由羣衆之德性之所好所安來。聖知特達，不當忽視於此。聖知特達，則必尊於德性，致其廣大，以此爲學問，於此獲精微，乃以躋於高明，而終不違於中庸，此之謂溫故，此之謂崇禮。故得日新其知，而終以成其敦厚。故曰：「舜其大知也歟！舜好問，而好察邇言。」又曰：「君子之道，譬如行遠，必自邇。譬如登高，必自卑。」又曰：「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。」「自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。」「惟天下至誠，爲能盡其性。」「至誠之道，可以前知。」聖人雖有大知，而羣衆亦可以前知。此所謂前知，乃前於聖人之知而即已知。羣衆非眞有知，特羣衆有誠，其誠出於天，本於性，故聖人出於羣衆中，此即自誠而明，屬天道。聖人尊羣之德性，致極於羣之廣大，而學問焉，而造於精微，成於高明。高明之極，而仍不離於中庸，仍不違於夫婦之愚。而聖人之知，則可以通天心，達天德，而還以成其天，此之謂由明誠，屬人道。大哉此道，此則所謂中庸之道。

惟其中國傳統，特重此中庸之道，故中國傳統思想，亦爲一種中庸思想。此種思想，則必尊

德性，致極於人性之廣大共通面，溫故而崇禮。明儒王陽明所倡「知行合一」之學，殆爲眞得中國傳統思想之精義。此亦可謂之中庸之學。中庸之學，造端乎夫婦，而察乎天地。本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。極其所至，既知天，又知人。聰明睿知，而又寬裕溫柔。何以故？道不離人，亦學不離人。

竊嘗本此意，研尋中國傳統思想，知其必「本諸身」，「徵諸庶民」，「考諸三王」。考諸三王則治史。徵諸庶民，則潛求博求之社會之禮俗，羣衆之風習。本諸身，則躬行體驗，切問近思。乃知中國傳統思想，不當專從書本文字語言辯論求，乃當於行爲中求。中國傳統思想乃包藏孕蘊於行爲中，包藏孕蘊於廣大羣衆之行爲中，包藏孕蘊於往古相沿之歷史傳統，社會習俗之陳陳相因中。此行爲而成爲廣大羣衆之行爲，而成爲歷史社會悠久因襲之行爲，則惟以其本於天性，通於天德，故可以建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑。千百世之上有聖人出，此心同，此理同。千百世之下有聖人出，此心同，此理同。故可以百世以俟聖人而不惑。聖人固非生而知之，乃好古敏求以得之。聖人無常師，三人行，則必有吾師。大羣衆之中庸，即聖人之師。大羣衆之思想，即成爲聖人之思想。惟大羣衆不自知，而聖人則學問於大羣衆而知之。亦惟此乃成爲大知識，亦惟此乃成爲大思想。

去暑在臺北，曾作爲系統講演凡四次，初名「中國思想裏幾個普泛論題」。原意在拈出目前中國社會人人習用普遍流行的幾許觀念與名詞，由此上溯全部中國思想史。由淺入深，即憑眾所共知共喻，闡述此諸觀念諸名詞之內在涵義，及其流變沿革，並及其相互會通之點，而藉以描述出中國傳統思想一大輪廓。所謂禮失而求諸野，誠使一時代，一學派之思想，果能確然有其所樹立，犂然有當於當時之人心，沛然流行而莫之能禦，則雖其人與言而既往矣，而其精神意氣之精微，殆必有深入於後世之人心，長留於天壤間，而終不可以昧滅者。以人事冗雜，越秋至於冬杪，始獲少閒暇。乃就當時講演錄音，重加整理，粗有潤色，易以今名爲中國思想通俗講話，集成一册，先刊以問世。

然我不知，我此書所講，其果能有所窺於人羣德性之大同之深在者有幾？其果能有所當於廣大人羣之所共喻而共悅者又有幾？其自所學問之途轍，果能由以達於精微之境，而稍可以冀於高明之萬一者又有幾？此皆我個人學力所限，不敢自知。然我終不敢違越於往古聖人敦厚崇禮之教，終不敢鄙蔑於往古聖人所示溫故學問之功，雖曰未逮，亦我私志日常之所勉。

此四次講演之所及，則仍限於抽象理論之闡發。至於具體落實，更就歷史社會種種實象，作更進一層之發揮與證明，以求盡竭乎吾胸中所欲說，則當俟生活有閒，精力有賸，別舉論題，繼

此闡釋，續撰第二第三編，以足成吾意。此册則先以呈請於當世通人君子之教正。

舊曆甲午歲盡前兩日錢穆自序於九龍嘉林邊道新亞研究所



增訂版補記

中國思想通俗講話成於民國四十四年，此書限於講演，共分「道理」、「性命」、「德行」、「氣運」四題，其他不及稱引。目盲以來多瞑想，十年前欲重印此書，又撰中國思想通俗講話補篇一文，內涵「自然」、「自由」、「人物」、「心血」、「味道」、「方法」、「平安」、「消化」八題。後因故未及重印。民國七十六年應動象雜誌索稿，又檢拾積年隨筆劄記十二條附入此補篇一文內。先後體例雖有不同，要皆有助讀者自為引申思索。今此書卽將重版，特此說明。

中華民國七十八年九月錢穆補記於外雙溪之素書樓，時年九十五歲。



中國思想通俗講話

前言

諸位先生，我這一次得有機會，向諸位作一番有系統的講演，甚爲高興。我的講演，將連續四次，分成四個講題。綜合起來，暫定一總題，名爲「中國思想裏的幾個普泛論題」。

讓我先略一申說所謂「中國思想」一語之涵義。講到思想，有指個別而言，如孔子思想，王陽明思想等。亦有指共通而言，如中國思想，印度思想等。

人類思想之開始，本都是共通的。如餓了想喫，渴了想飲，冷了想穿衣服。但後來漸趨分歧，如米食和麥食便分成兩途，有些人在想如何烤麵包，有些人在想如何煮米飯。飲也如此，有人在想如何製咖啡，有人在想如何焙茶葉。衣也如此，有人在想如何養蠶織絲，有人在想如何牧羊織毛。

人類思想，如此般的分歧演進，今天我們所講，固不是煮米飯和織蠶絲的問題，但所講儘屬抽象，而仍有其共通性。所謂中國思想者，則是在人類思想大共通之下之一個小區別。而就孔子思想以及陽明思想等而言，則所謂中國思想，仍是一共通性。

講思想，又必注意其聯貫性。換言之，思想必有其傳統。這一時代的思想，必在上一時代中有淵源，有線索，有條理。故凡成一種思想，必有其歷史性。而講思想，則必然該講思想史。

人類行為，必受思想之指導。惟其思想有傳統，有條理，人類行為始能前後相繼，有其持續性。此種行為之持續性，我們則稱之為乃一種「歷史精神」。歷史精神也有其共通性，而仍不能不有其相互之分歧性。此種分歧，遂形成了人類歷史上各民族文化之各別性，即特殊性。在各民族中，則又有其各時代之特性。於分歧中見共通，在共通中又有分歧。所謂中國思想，則就中國民族各時代思想之分歧中，來籀出其共通性，以見與其他民族思想之分歧處。

在任何一民族中，必有幾許共通的思想，貫徹古今，超越了時代，跑進了人人心坎深處，而普遍影響及於社會之各方面，成為這一社會所普遍重視，普遍信仰，或普遍探討的論題，幾乎成為一種口頭禪。我們或許對此項口頭禪，因慣常熟習聽聞，熟習引用，而忽略了，甚至昧失了其內涵之深義。但當知，此乃一民族共通思想之結晶體，惟有此項思想纔是活的，有力量的。一切

思想分歧，都由此而衍出。

今天我們處身在一大時代，在一思想鬭爭的時代中。我們該能開創我們時代所急切需要的新思想。但要開創時代新思想，我們該探討歷史上的傳統思想，因其積久埋藏蘊蓄在我們大羣的心中，即在我們每一人的心中。它已演成了我們從來的歷史，它已不啻成爲我們生命中一重要的核心。我們一切行爲，在不知不覺中，大都由此演出，我們如何能不注意？我們該把握歷史傳統思想來開創我們時代的新思想，來完成我們時代的新使命。

我這四次講演，便是根據上述觀點來講中國思想裏的幾個普泛論題。此項論題，則必將是貫徹古今，而爲每一時代之思想家所共同討論者。此項論題，則又必是滲透深入於現社會一般人之心中者。因此講思想史，即無異於是講現代思想，因其已埋藏蘊蓄在現代思想之心坎底裏，而有其深厚的生命，故爲吾人所不得不注意探討與發揮，以求其適應於現時代之需要，而成爲一番新思想。我因於時間限制，只分講四次，來舉例申述。

第一講　道理

一

今先講第一論題，即「道理」兩字。道理兩字，在中國社會，已變成一句最普通的話。我們可以說，中國思想之主要論題，即在探討道理。我們也可說，中國文化，乃是一個特別尊重道理的文化。中國歷史，乃是一部嚮往於道理而前進的歷史。中國社會，乃一極端重視道理的社會。中國民族，乃一極端重視道理的民族。因此中國人常把「道理」兩字來批判一切。如說這是什麼道理？道理何在？又如問，你講不講道理？這一句質問，在中國人講來是很嚴重的。又如說大逆不道，豈有此理，那都是極嚴重的話。「道理」二字，豈不是普遍存在於中國現社會人人之心中與口中，而爲中國人所極端重視嗎？但中國人如此極端重視的所謂道理，究竟是什麼一種道理呢？這不值得我們注意來作一番探討嗎？

依照常俗用法，「道理」二字，已混成為一名，語義似乎像是指一種「規矩準繩」言。在中國人一般思想裏，似乎均認為宇宙（此指自然界）乃至世界（此指人生界），形上及於形下，一切運行活動，均該有一個規矩準繩，而且也確乎有一個規矩準繩，在遵循著。但此項規矩準繩的具體內容是什麼呢？我們人類的智識能力，又何從而認識此項規矩準繩呢？這正是中國思想史上所鄭重提出而又繼續不斷討論的一個大問題。

若我們進一步仔細分析，則「道」與「理」二字，本屬兩義，該分別研討，分別認識。大體言之，中國古代思想重視「道」，中國後代思想則重視「理」。大抵東漢以前重講「道」，而東漢以後則逐漸重講「理」。宋史有道學傳，而後人則稱宋代理學家。今天我們通俗講話，則把此兩字聯結起來，混成為一觀念。這正是兩三千年來中國思想家所鄭重提出而審細討論的一個結晶品。

二

現在依次先講「道」。道究竟指的是什麼呢？莊子說：「道行之而成。」這猶如說，道路是由人走出來的。唐代韓愈在原道篇裏說：「由是而之焉之謂道。」這是說，道指的由這裏往那裏

的一條路。可見道應有一個嚮往的理想與目標，並加上人類的行爲與活動，來到達完成此項理想與目標者始謂之道。因此道，必由我們之理想而確定，必又由我們之行動而完成。人之行動，必有其目的，由於實踐了整個歷程而到達此目的，若再回頭來看，此整個歷程便是道。因此道，實乃是人生欲望所在，必然是前進的，是活動的，又必然有其內在之目的與理想的。

由是演繹開來說：道是行之而成的，誰所行走着的，便得稱爲誰之道。因此道可得有許多種。如說天道，地道，鬼神之道，人道等是。即就人道言，既是由是而之焉之謂道，則由此至彼，也儘可有好多條相異不同的道。而且由此至彼，由彼至此，皆可謂之道，於是遂可有相反對立之道。故說王道、霸道，大道、小道，君子之道、小人之道，堯舜之道，桀紂之道，皆得稱爲道。譬如說，你走你的路，我走我的路。孔子說：「道不同，不相爲謀。」中庸又說：「道並行而不相悖。」

而且道有時也可行不通，孔子說：「道不行，乘桴浮於海。」這是指大道言。子夏說：「雖小道，必有可觀者焉，致遠恐泥。」這是指小道言。易經又說：「君子道長，小人道消。小人道長，君子道消。」因有相反對立之道，故若大家爭走著那一條，這一條一時便會行不通。於是又有所謂「有道」與「無道」。無道其實是走了一條不該走的道，那條該走的道反而不走，這等於

無路可走，故說無道。

以上述說了道字大義。何以說先秦思想重於講道呢？如論語、孟子多言道，六經亦常言道，少言理。莊老也重言道，所以後世稱之爲「道家」。但莊子書中已屢言理，惟莊子書中的「理」字，多見於外雜篇。在內篇七篇，只有養生主「依乎天理」一語。若說莊子外雜篇較後出，則理的觀念，雖由道家提出，而尚在晚期後出的道家。又如韓非子解老篇：「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。」管子君臣篇：「順理而不失之謂道。」上引兩語，都可歸入晚期道家。他們都提到理字，與道字並說，但理字的地位顯然在道字之下。

又如易繫辭：「易簡而天下之理得。」說卦傳：「窮理盡性以至於命。」乃及小戴禮樂記篇：「天理滅矣。」此爲經籍中言及理字之最要者。然易傳與小戴記本非正經，皆屬晚出，殆亦受道家影響。而後漢鄭康成注樂記「天理滅矣」一語，云：「理猶性也。」可見直至東漢儒家，他們心中，還是看重性，看重道，而理字的觀念，尚未十分明白透出，因此遂把性來解釋理。許叔重說文解字曰：「理，治玉也。」又謂：「知分理之可相別異也。」玉不琢不成器，玉之本身，自有分理，故需依其分理加以琢工。孔門儒家重人，不重天，故僅言道不言理。但到宋儒，乃亦重言理字，卻說「性卽理」，纔開始把上引「理猶性也」一語倒轉過來，把理來解釋性。這是中國

古代和後代人對理字的觀念看得輕重不同一個絕好的例證。此外如高誘淮南子原道訓注，說：「理，道也。」呂氏春秋察傳篇注，說：「理，道理也。」可見漢儒一般都對理字觀念不淸楚，看得不重要，因此都把道來解釋理。但到宋儒則都把理來解釋道。

三

開始特別提出一「理」字，成爲中國思想史上一突出觀念，成爲中國思想史上一重要討論的題目者，其事始於三國時王弼。王弼注易經，說：「物無妄然，必有其理。」這是說宇宙間一切萬物，決不是隨便而成其爲這樣的，宇宙萬物，必有其一個所以然之「理」。天地間任何一事物，必有其所以然，而決不是妄然的。妄然卽是沒有其所必然之理，而隨便的成爲這樣了。當知莊老亦只言自然，這一理字，乃經王弼特別提出，在易經本書中，並不曾如此說。卽在易繫辭傳也只說：「一陰一陽之謂道。」又說：「形而下者謂之器，形而上者謂之道。」這是說宇宙間一切萬物，皆由陰陽之氣聚散分合，而纔有形象之萬殊。有形象的便謂之「器」，故器是形而下。至於那氣如何由陰轉陽，由陽轉陰，如何聚散分合，那些運行活動，則只是一項過程。過程是變動不

居的，是去而不留的，是無形象可指的。因此說它是形而上，而此形而上者則是「道」。易繫傳只說到如此，而王弼卻於易經原有的道的觀念之外，另提出一理的觀念來，說宇宙萬物，各有它一個所以然之理。這是一個新觀點，而在後來的中國思想史上，卻衍出大影響。

王弼又接著說：「統之有宗，會之有元。故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也。由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。」這是說，宇宙間萬事萬物，既各有一個所以然之理，而萬事萬物又不勝其複雜，既是每一事物有每一事物之理，豈不理也成爲很多很複雜嗎？但王弼的意思並不然。他說，事物之理好像很多很複雜，但若我們把它編排起來，會合起來，便成爲一個「元」（即是同一的起始），一個「宗」（即同一的歸宿），由是纔見得宇宙萬事萬物，在其背後，有一個最原始最基本的理，爲宇宙一切萬象所由生。這眞是一番了不起的大理論，後來的中國思想家，遂多轉移目光，注意到這一問題上。

郭象注莊子，也說：「物無不理，但當順之。」以前道家著重在道字，故老子說：「道生之，德畜之。」又說：「人法地，地法天，天法道。」宇宙萬物皆生於道，故宇宙萬物皆當法於道，即依順於道。而郭象則說，宇宙萬物皆有理，故當依順於理。這在說法上，便有些不同。

王弼、郭象是魏晉時代的道家，其實已可說他們是新道家，與先秦莊老道家有不同。其次我

們要提到稍後佛門中大和尚竺道生，即後代有名的生公。他也說：「理不可分，悟語極照，以不二之悟，符不分之理，謂之頓悟。」他說理不可分，這卽是王弼所謂「統之有宗，會之有元」了。從前人只說求道明道，而竺道生則轉移重點來說悟理。他在佛法中驚天動地的「頓悟」之說，原來是根據於「理不可分」的觀點上。而後來在唐代的華嚴宗，又演變出「事理無礙，事事無礙」的理論來。既是宇宙間每一事物之後面各有一個理，而那些理又是可以統宗會元，合一不分的，則自然可見事理無礙，甚至於事事無礙了。既是事理無礙，事事無礙，則何必有形上形下之分，又何必有入世出世之別？於是佛法便漸轉成世法，而開啟出後代宋儒的理學來。

宋儒稱爲理學家，他們重視理的觀念，不問可知。所以朱子說：「合天地萬物而言，只是一個理。有此理，便有此天地，若無此理，便亦無此天地。」朱子這一番話，好像是重述了王弼意見，只是把王弼的文言翻譯成語體。若論其內容涵義，朱子、王弼之間，可說沒有大分別。所以朱子又說：「今日格一物，明日格一物，一旦豁然貫通，衆物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明。」朱子這一番話，又很像竺道生。格物雖是「漸」，而悟理則屬「頓」。惟其理一而不可分，所以有一旦豁然貫通之悟境，而衆物之表裏精粗可以無不到，吾心之全體大用可以無不明。試問朱子與竺道生所說，又有何甚大的分別呢？

所以理字觀念的提出，雖由先秦道家已開始，而直要到魏晉新道家，始發揮得精采。佛家也因把握了這一觀點而闡揚出新佛法。而後來的宋明儒，他們注重理字，顯已融進了道、佛兩家觀點，因此造成了儒、釋、道三教合一的新儒學。

四

以上約略說明了東漢以上中國思想偏重在講道，魏晉以下中國思想偏重在講理，而簡單地舉出些實證。至於更詳細的證明，大家可向書本上自己尋求，我想是可以無需再多說了。

根據上述說法，我們若要和別人講道理，若要講我們中國人傳統所重視的道理，自然該懂得一些中國思想史的大概內容了。現在讓我再進一步，把此「道」「理」兩字，根據中國傳統思想，來作一更細的比較。

道是行之而然的，即是要人走了纔有路，沒人走，即不成爲是路。因此道是可以選擇的，如我愛向這邊走，你愛向那邊走。若有某一條路容易走得通，於是人人盡走向那一條，積而久之，這便成爲大道了。因此大道是常然的，又可說是當然的。譬如喫飯後需休息，不休息常易發胃病，

因此飯後休息是當然。因其當然而大家如此，則成爲常然。至於理，則是一個所以然。爲何生胃病？因其飯後不休息，這是所以然。既有所以然，便連帶有必然。飯後不休息，便必然會發胃病。此項「所以然」與「必然」，我們則說是理。所以道是教人該怎樣，理是告訴人必這樣。爲何該這樣呢？因其是常常這樣的。可以說，「常然」之謂道。又可說，「當然」之謂道。而理則是「必然」這樣的。如二加二等於四，此之謂數理，但只能說是數之理如此，卻不能說它是數之道。又如基督徒宣揚耶穌教言，我們稱之爲傳道，稱之爲播道，卻不能說是傳理或播理。可見卽在今天常俗用語，「道」「理」兩字，也分別得很淸楚。

惟其理是事物之所以然，所以理應該先事物而存在。譬如二加二等於四，此是一數理，卽在人類沒有明白這一數理之前，那項數理早該已存在。又如蘋果落地，此是一物理，我們又稱之爲萬有引力之理，但在牛頓沒有發明出此萬有引力之理以前，那理也早該已存在。因此理也可說是「本然」的，而道則待人行之而始然，並不是本然。故二加二等於四，是數理。若我先有兩個，想湊成四個，則必再加上兩個，那種再加上兩個來湊成四個的行爲與活動，則可說是道。所以道是須待行爲而始完成的，因此道字的觀念裏，必然已加進了某種的事業行爲與活動。至於理，則不需有事業，不需有行爲與活動，而早已存在著。

因此道可以創造，孔子說：「人能宏道，非道宏人。」若沒有人的活動與行爲，即就沒有道。既如此，道何能來宏大人，只是人在宏大道。淺言之，道路是由人開闢修造的，人能開闢修造一條便利人的道，故說人能宏道。但縱使有了這條道，若人不在此道上行，則仍等於沒有這條道，而這條道也終必荒滅了。所以說非道宏人。惟其如此，所以既說宏道，又說行道、明道、善道。總之，道脫離不了人事，脫離不了人的行爲與活動。沒有道，可以闢一條。道太小，可以放寬使之成大道。道之主動在於人。

但理則不然，人只能發見理，發明理，卻不能創造理。從前人不懂飛機之理，現在給人發現了、發明了。但人最多也只能發明此飛機之理，並不能說人創造了飛機之理。因飛機之理，乃飛機之所以然，在沒有飛機以前，應該先已有了飛機之理之存在。人類只能依據此早已存在的飛機之理來創造出飛機，但人類不能因想造飛機，先創造一飛機之理。一切創造皆得依於理，不能於無理處創造出理來。因此，道是待人來創闢來完成的，其主動在於人。而理則先事物而存在，不待於人之創，其主動不在人。因此，理先在，一成不變。道創生，變動不居。這是道與理之間一很大的不同點。

再言之，理是規定一切的，道是完成一切的。求完成，不限於一方法，一路線，所以道屬於

多，可以變。而規定一切的理，則是唯一的，絕對的，不變的。卽就以茶或咖啡解渴之例來說，茶可以解渴，咖啡也可以解渴，所以或些地區喝茶，或些地區飲咖啡。解渴之道多端，儘可以不同，但論其所以能解渴之理則是一。茶與咖啡之所以能解渴，則有同一理存在。所以道雖多端，而理則一致。道雖可變，而理則前定。在人類未有發明茶與咖啡作爲飲料之前，而如何始可以解渴之理則早已存在。人類發明了飲茶與喝咖啡之後，對於此項解渴之理之存在，則並沒有增添。在未發明茶與咖啡以前，對於此項解渴之理之存在，也並沒有減少。因此，理是不受搖動的，而道則是儘可變通的。只要合乎解渴之理，將來除卻茶與咖啡外，人類還儘可發明新飲料。惟其理是唯一的，絕對的，不變的，所以通常俗話也只說合理與不合理。簡言之，則只是對不對。合了便對，不合便不對。不合於解渴之理，卽不解渴。不合於起飛之理，卽不起飛。而道則可以多端，容許變通，所以我們通常也只說近於道，或遠於道，或說違道不遠，卻不說合道與不合道。

五

現在我們試再進一步，另換一方向講。理先事物而存在，唯一而不可變。我們雖不能創造

理，卻能發現理，發明理。換言之，理則是可知的。因理既然早已在那裏，而且又是老在那裏而不變，因此我們今天容或不知有此理之存在，而慢慢地終可知。「格物窮理」之學，卽由此而建立。而道則根本並不在那裏，尙有待於某一主動者之由行動來創出道，而道又可常常變，因此道屬不可知。譬如他渴了，你那能知道他必然會找到飲料，又那能知道他必然會喝茶而不飲咖啡呢？此又是理與道之間一絕大不同處。

上面說，理前定先在而可知，但人又何從來認識此先萬物而已存在已決定之理呢？其實此話也只是一理，在人類智識是無法認取此理而與以證實的。在人類，只認爲宇宙間一切事物均有其所以然之理，在宇宙間，則並無無理而存在之事物，事物決不能無理而出現。既然事物出現，必然附有理，因此我們說理先事物而存在。若理不先事物而存在，豈不在宇宙間可以出現無理之事物？若此宇宙，容許有無理而出現而存在之事物，則此宇宙，可能有多角之圓形，可能沒有生而死，一切不可想像。明天的宇宙，可能變成一絕不可知的宇宙，人類將不能一日安心居住在此宇宙間。將無處可用心，並亦無所措手足。所幸者，則在此宇宙間一切事物，均有一所以然之理。縱使人類今日智識尙有許多說不出的理，但一切事物則老是這般存在著，好待人慢慢去思索，去探求，去發現。而且既然每一事物都有理，則最先必出於一大理。此一大理，在宋儒則稱之爲「

天理」。

何以說宇宙一切理，最先必出於一理？因宇宙間若有兩理或兩理以上，則此兩理必然形成兩宇宙，而且此兩宇宙將會永遠衝突，則仍是一不能安住，不可想像之宇宙。因此宇宙只是一完整的，故此形成此宇宙之理，其最先也必然只是一個理。我們只可說「道並行而不相悖」，卻不能說「理並在而不相悖」。若不相悖，則可會通，仍然是一理。因此，就理言，宇宙間必有理存在，而且像是先事物而存在，並且統宗會元，該是只有一個理，即天理，最大而無所不包之理，老是如此存在著。否則若不先有此一理存在，又或並不止一理存在，又或雖存在而仍可變，則此宇宙到底爲一不可想像者，到底將不能使人一日安心居，並亦不能活下去。因此就人類理智言，必然該信此宇宙，有一前定先在而終極爲人可知之理存在著。宋儒提出「天理」一觀念，又提出「理先氣而存在」的觀念，大意只如此。其實此一說法，則仍只是一純抽象之理，而無法具體求實證。這一說法，其實在王弼時早已說盡了，即在宋儒也逃不出王弼所說之範圍。因此一說法，僅只是理當如此而止，無法具體說。具體說了，則又落到事象上，並非此先宇宙而存在的絕對唯一的大理。

六

講到此處，不免又要牽連到另一新問題。宇宙萬物同一理，但並不同一道。有些道屬於人，但有些道則並不屬於人。此等不屬於人之道，就整個宇宙論，顯見比人道的範圍更偉大，因此也更重要。中國古人則混稱凡此等道爲「天道」。而「天」又是個什麼呢？此又是一不可知。孟子說：「莫之爲而爲者謂之天。」我們明見有此等道，但不知此等道之背後主動者是誰，於是統歸之於天。人生則是從可知（人道）而進向於不可知（天道），也可說，乃由於不可知（天道）而產生出可知（人道），而可知（人道）則永遠包圍在不可知（天道）之內。換言之，天之境界高出於人，而人又永不能逃離天。因此人求明道、行道、善道、弘道，必先知道之有不可知，此乃孔孟儒家所謂「知天知命」之學。

所謂知天知命，淺言之，則是須知其有不可知。此一理論，道家莊周，亦如是主張。但人心不肯老包圍在此不可知之內，總想穿破此不可知，而達成爲可知。老子即抱此想法。故老子乃試把道的地位倒裝在天之上，他說：「人法地，地法天，天法道。」「道生天地」，但那生天地之

道（是誰在背後作主動呢？這一問，不能不回答，不能不解決。於是老子又說：「道法自然。」在老子之意，他只說，道只是自己在如此，背後更沒有主動，故稱之爲「自然」。既屬道自己在如此，則不須再求誰是其主動者。然就上述道字涵義說，道必該在其背後有一個主動。若說道自己在如此，道法自然，則道之本身，似乎已沒有一個規矩準繩了。「道法自然」之說，究是太無把柄，難於捉摸，所以又逼出王弼來，改提出一個「理」字，使問題較易於解決。

因天道雖不可知，而「天理」則可知。道之背後應有一個主動者，而理則是一切事物之所以然，在理之背後更不必求其一主動。這一說法，落到宋儒，便說得更淸楚。朱子說：「帝是理爲主。」這是說，縱使是上帝，也得依照理，故理便成爲上帝的主宰了。若說上帝能創造世界，創造萬物，但上帝也得依照於理而創造。上帝創造了世界，但不能創造此創造世界之理。理規定了一切，同時也可以規定了上帝，因此上帝也只能遵照此理去創造出世界。或者你可說，上帝本身即是此創造世界之理，但上帝的地位，最高也僅能至此而止。故朱子要說，理即是上帝，上帝也由理爲主了。因此宋儒說「天理」，那是理的地位高過了天。「天理」的「天」字，只成爲「理」字的形容詞，與古人說「天道」絕不同。

若說天道，則是天在那裏走它的路，行它的道。如日月循環，寒暑往來，太陽下去，月亮上

升，夏天完了，冬天來到，這是天在那裏行它的路。但我們只能知道天在如此行，卻不知天究竟要行向何處去，而且也保不住它是否永遠如此般行。換言之，天是否有意志，有計畫，它的意志與計畫究竟是怎樣呢？這是一不可知。但若說自然，固然天的不可知的問題可以不存在，但自然也該有一個理，我們不能說自然便了，更不問它理。在此上，郭象思想便不如王弼。因郭象注莊子，重視「自然」更勝過了「理」。而老子思想，也不如莊周。因莊周言道，還保留有一「天」，而老子想把那天輕淡地抹去，而僅存有一「道」。易繫傳則承續老子思想，也只存有一道，不再有天了。因此才逼出王弼來。現在再說到理，則顯見與道不同。因理是先定而不變的。正如此刻，諸位聽我講話，究竟不知道我下面定要講一些什麼。但若看我演算草，則幾乎可以不必看，只要懂得了公式，答數一定可得。不論是你演或我演，若不如此答，則準是演算者錯了。

七

我們如此講，豈不是宋儒的「窮理」精神，已遠勝過先秦儒的「明道」精神嗎？這卻又不盡然。講到這裏，則須牽進到另一問題上去。我們只聽說「天道」「人道」，卻不曾聽人說「物

道」。我們也只聽說「天理」「物理」，卻很少有人說「人理」。可見若注重在講道，則天與人對立。若注重在講理，則成爲天與物對立。人只包在物之內，不見有它自主自行的地位。若論天道，天屬不可知，因此天的地位高了，而人的地位也隨而高。若論天理，天屬可知，不僅天的地位低了，而人的地位也隨而低。因道之背後必有一主動，人類自身亦爲道之主動，而有所謂人之道。因此「天」「人」對立，而人的地位自高了。由於天人對立而可以求達天人相通、天人合一的境界，那是古代中國人求能明道之最高一境界。至於萬物，則並不能主動，因此不能有物之道，物之道則包括在天道之內了。至於理，它是先在那裏規定一切，主宰一切的。人也得受理之規定與主宰，因此人也包括在物之內而僅成爲一物。因此只有天理物理，「天」「物」對立，另外更沒有人的地位了。而且天也只成爲一物，也在受理之規定與支配。如是則天地萬物合成一體，只有理高出於其上。

如是講來，唯理的世界，其實只是一唯物的世界。不僅沒有上帝，而且也沒有人。此宇宙則僅是一理在主宰而支配著，而此理又只有在物上去求，所以說「格物窮理」。所以此唯理的世界，其實仍是人類所不能忍受的世界。因此，偏重道與偏重理，必然會形成兩種宇宙觀，與兩種人生觀。道的宇宙，是在創造過程中，有多種可能的變動，而且有些處儘可由人來作主。理的宇

宙，則先已規定了，在此規定中，無法有變動，誰也不能另有主張，另有活動之餘地。

然則那一種看法對了呢？我想，照中國人看法，即是照中國思想史來講，宇宙本可有此兩種的看法。從某一角度看，此宇宙是動的，能創造，許人揷手作主的。另從某一角度看，此宇宙是定的，被規定了，不許人揷手作主的。宇宙如此，人生也如此。再換言之，此一宇宙，有些是可知的，而有些則終極不可知。此宇宙決不是全不可知，但也決不是全可知。此宇宙決不是全不可改造，但也決不是全可改造的。此宇宙是被限定的，而在其被限定之內，卻有無限的可能。宇宙如此，人生亦如此。

我想中國人所講宇宙人生的大道理，應該是如上所述的。因此我們若要問，這一個世界，照中國人看法，究竟是道的世界呢？抑還是理的世界？則不如說這一世界乃是「道理合一相成」的世界。不過古代中國人，在「道」字的觀念上，多用了些思想。而後代中國人，則在「理」字的觀念上，多用了些思想。因此，王弼、郭象雖與莊、老立說有異，而畢竟是大處仍相通。程頤、朱熹雖與孔、孟立說有異，而畢竟也是大處仍相通。而孔、孟與莊、老，也仍有其大處之相通，這便成其爲中國思想之共通性。

現在我們若把中國思想來和西方歐洲人思想相比，讓我們僅從粗大處看，我想，中國人講道，有些處頗近於西方宗教的精神。而中國人講理，則有些處頗近於西方科學的精神。此只如耶穌教傳道，不能說傳理，物理學不能稱物道學，即可見。在中國人思想，相信此整個宇宙，應該有一個內在當然之道在遵循著，也應該有一個主宰，這一個主宰，雖為人類智識之所不可知，而人類仍可就其所知而上通於此不可知，而使此二者合一而相通，這便是中國人的宗教精神之所在。

中國人又相信此宇宙有一個必然之理在規定著，而此項必然之理，就人類智識，可以隨時隨地隨於每一事物而研討窮格之，以達於豁然大通之一境，此即中國人的科學精神之所在。中國沒有自創的宗教而愛講「道」，中國沒有現代西方那一套完整的科學而愛講「理」。在西方，宗教和科學，分道揚鑣，各走一端，正苦無法調和。而在中國則認為道即理，理即道。道與理，雖有時應分言之，而有時又常合言之，似乎雖可分而不必嚴格分。若我們依照朱子「格物窮理」的精神直推下去，就成為科學。若我們依照孔子「天生德於予，知我者其天乎」的精神直推下去，也

就成爲宗教。正因爲中國人抱著一種「道理合一相成」的宇宙觀，因此宗教和科學的界線，在中國思想裏，也就融會調和，不見有甚大的衝突。茲再大體比較言之，似乎中國人更重講道，而西方人則偏向於求理。

在西方中古時期，因於宗教精神之太偏於一條路上發展，而彼方遂有所謂「黑暗時代」之出現。最近兩百年來，又因於新科學之突飛猛進，仍是太偏發展，而與社會人文脫了節，又引生出種種毛病。更有一輩思想家，試想把自然科學方面的種種律令，來推測整個宇宙，於是唯物論哲學風行一時。若就中國思想觀點來評判，那是只見了理世界，而不見有道世界。仍然只見了此宇宙之一面相，而忽略了另一面。尤其是他們試將自然科學的律令，應用到人文界。其最極端者，如馬克思的唯物辯證法，與其純經濟的歷史觀，一切皆屬命定必然，個人的地位也全抹殺了。他不知在人類社會中，個人的因素佔有重要的成分。而人類的一切活動與創造，在此有限宇宙的規定中，還容許有無限之可能。他重視了物理，忽略了人道。如我上面所講，他是把在「天」的觀念中所應有的「人」的成分抹去了，而僅留著「物」的成分。最多是只見天理，沒有見天道。因此，又把天的觀念中之「神」的成分，卽爲人類智識中所不可知的那一面抹去了。因此，馬克思的宇宙觀，是純物質的，而僅存了物之質與量，好像一切全可知，而由他來制定一演進的程序，

於是人類歷史，變成一種前定的必然。他自許他的歷史觀是科學的，而信仰共產主義者，遂不得不成爲一個反宗教集團。他的學說思想，仍是太偏陷在一面，而忽略了另一面。若果他的學說思想，眞能暢行無阻，實現到全世界，勢將使人類歷史，重回到西歐中古時期，重來一個新黑暗。

只有在中國，不純粹講理智，不認爲純理智的思辨，可以解答一切宇宙秘奧。中國人認定此宇宙，在理的規定之外，尙有道的運行。人性原於天，而仍可通於天，合於天。因此在人道中，亦帶有一部分神的成分。在天，有部分可知，而部分不可知。在人，也同樣地有部分可知，而部分不可知。而在此不可知之部分中，卻留有人類多方活動之可能。因此宇宙仍可逐步創造，而非一切前定。這有待於人之打開局面，衝前去，創闢一新道。此等理論，卽帶有宗教精神，而非純科學觀者所肯接受。這是中國全部思想史所不斷探討而獲得的一項可値重視的意見。

（原載民國四十四年一月民主評論第六卷第二期。）

第二講　性命

一

上一講，提出了「道理」兩字，此一講，則另提「性命」二字作講題。道理是在外面的，性命是屬內部的，這是我們自己身體內之所有。若就西方哲學術語說，道理應屬宇宙論範圍，性命則屬人生論範圍。

「性命」二字，也如「道理」二字般，已成爲全中國人日常普遍使用的一名詞。說到「性命」二字，有首先值得我們特別注意者，即中國人日常通俗所說的性命，即指人之「生命」言。如云拚捨性命，又言性命休矣，性命難逃之類，皆是。但爲何不說生命而偏要說性命呢？這裏卻是一大問題，早在兩千年前，中國思想家已經極深刻地辯論過。

與孟子同時有告子，他曾說：「生之謂性。」此一語，若用今通俗語翻譯，即是說生命即性

命。生命外，更無所謂性命了。但孟子非之，孟子質問告子說：「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？」此卽說：若單講生命，則犬的生命牛的生命和人的生命都一般，沒有大區別。但犬牛和人，在其生命相同之外，還有其各別的性。犬之性不同於牛之性，牛之性不同於人之性，因此，只有在性上，人和犬牛纔見有大區別。若單說生命，則犬牛與人各有生命，人與禽獸的生命，便無法大分別。必須言性命，始見人之異於禽獸，始見人生之尊嚴處。孟子曰：「人之異於禽獸者幾希。」此性命的「性」，卽是人獸相別之幾希處。後代的中國人，大體都接受孟子此意見，故不肯言生命，而都改口說性命。

三國時，諸葛亮出師表：「苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯。」當知此所謂苟全性命，決不是苟全生命之義。若求苟全生命，則北走魏，東奔吳，在曹操、孫權處求聞達，一樣可以全生命。可見諸葛孔明高臥南陽，苟全性命，實有甚深意義，極大節操，此乃諸葛孔明高出一世之所在。他所用「性命」二字，乃是儒家傳統思想所特別重視的性命，決不僅指幾十年的生命言。

現在我們要問，孟子之所謂「性」，究竟是什麼意義呢？概括來說，中國人「性」字，涵有兩種意義，一是生之本質，一是生之可能。而古代人用性字，則「可能」義更重於「本質」義。今說犬之性異於牛之性，牛之性異於人之性，卽是說：人有了這一條生命，他所能做出的許多

事，和犬和牛之所能做出者不同。故其生命雖同，而在其各有之生命中之可能表現者不同。何以在同一生命中，會有不同的可能呢？這只能說是生命本質之不同。既是生命本質不同，卽無異於說生命不同。人爲要自表示其生命之與其他禽獸草木一切生命之不同，故牽連着說性命。因此，中國人通常俗語用性命二字來代替生命，其實已包涵了極深的思想結晶。這一語中，卽包涵著生命之本質與可能，也可說，卽包涵着生命之意義與價值。換言之，這已包涵有甚深的哲學情味。此刻若想把我們日常普遍使用的「性命」兩字，切實明瞭，則又必牽連到全部的中國思想史。

二

現在我們試再問，上面所說的人之性，又是何從而得之的呢？中庸上說：「天命之謂性。」中國人大體普遍承認此一語，卽人之性乃由天命得來。但此處所謂天，又是指的什麼呢？究是指的一位造物主，上帝；抑是指的大自然，如科學家的想法呢？就宗教言，一切萬物皆由上帝創造。就科學言，一切萬物皆是自然演化。但我在上一講裏已說過，在中國思想裏，科學與宗教，兩者間，並無一條很深的鴻溝，把彼此疆界劃分得清楚。因此在中國人，則不說上帝，不說自

然，而混稱之曰「天」。但天與人的問題，是中國思想史上一絕大的問題，我們値得時時注意到。現在則首先提出兩層意義來說。

一、人性既是禀賦於天，因此在人之中卽具有天。

二、天旣賦此性與人，則在天之外又別有了人。

此如說，政府指派一全權代表出國去，辦理某項交涉，此全權代表接受了政府命令，自可運用他的全權，隨宜應變，代表政府，決定一切了。由此言之，人卽是天的全權代表者。惟此所謂全權，自指代表辦理某項交涉言，決不指代表全國之一切政令言。因此，人雖可代表天，而天仍在人之上。人之所得代表天者，卽在人之「性」。而天之所以高出於人之上者，則在天之「命」。若我們要明白得人類生命之本質與可能，及其意義與價値，則該從此「性命」兩字中細參。

三

茲再進一步言之，天旣把此性給予人，此性爲人所有，故我們得稱之爲「人性」。但此性禀賦自天，故我們亦得稱之爲「天性」。中國思想中所謂「天人相應」，「天人合一」，其主要把

柄，卽在此一「性」字上。故中庸又說：「率性之謂道。」這是說：率循此性而行者便是道。根據上一講，道有天道、人道之別，而此處所謂率性之道，則卽天道，亦卽人道。因天命之性是天人合一之性，故率性之道，亦是天人合一之道。此一性，既是人人所有；此一道，亦是人人能行。試問依循着自己的天性來做事，那一個人不喜歡，又那一人不能呢？因此，中國古人又稱此道爲「中庸」之道。宋儒程子說：「不偏之謂中，不易之謂庸。」所謂不偏，也可說，既不偏在天，也不偏在人。深言之，既不偏在出世，也不偏在入世。既不偏在人之外，也不偏在人之內。此乃一種「天人合一」之大道，自可讓我們人類永遠遵循，莫之與易了。

率性之道，既是天人在此合一了，因此易經說：「先天而天弗違，後天而奉天時。」我不必一一探問天的意旨和命令，我只自率己性，照着我性之所欲徑直行去，天自會同意我。何以故？因我性卽天所賦與故。這是我們人類最高絕大的自由。我們若明白得我之禀有此性，乃出天心與天意，我們自率己性，卽不啻是依循着天心與天意。我們自可明白，此性乃我們所最該遵依，不宜有違抗。因我若違抗了我之性，這不僅是違抗了天，而且是違抗了我。何以故？因我之所以爲我，正爲我之禀得有此性。因我禀得了此性，遂使我異於其他一切生命，而確然成其爲一我。我今率性而行，這是我在後天而奉天時，這又是我們人類最高絕大的規範。人人不該違犯此規範，

同時也卽是人人獲得了最高絕大的自由。因此天人合一，同時也卽是人生規範與人生自由之合一。此卽是我上一講所說，道的世界與理的世界之合一。我們由此參入，又可明白得性命與道理之合一了。

四

現在的問題，則在如何教人去率性？中庸又接着說：「修道之謂教。」教人如何去率性，卽在修明此道。中庸又說：「道不遠人。」在我未生以前，早有了人，便是早有了道。既是同類的人，人相同則性相同，在我以前的人，如何率性行道，已有榜樣在前。把此榜樣修明，便可教我們當前人如何去率性。

如人賦有雙目，目能視，此能視卽是目之性。因此，人賦有了雙目，總想開眼向外看。若強人閉眼，不許他向外看，那他會覺是莫大的苦痛。若讓他張眼看，他也自會看得見。何以人老想張眼看？何以人一張眼，便可看得見？在中國人說，此卽是人眼的天性要如此，人眼的天性能如此。

犬牛也有雙目，犬牛之目也想看，也能看，但與人不同。因犬牛目中所見與人有不同，人目所見，既與犬牛所見大不同，這卽是人性與犬牛之性不同。此在中國古人，則稱之爲目之「明」。明卽指其能視。所謂能視，若深言之，則包涵有正視義。正視謂其看得正確。人之雙目因能正視，看得正確，把宇宙間一切道理都看出了。而犬牛之目則僅能看，卻不能正確地看。因此宇宙間一切道理，都在犬牛目中忽略過。犬牛所見，只是一些物，與人所見大不同，則等於沒有看。

人之雙目雖能正視，卻也未必人人能正視。當知天賦人以雙目，賦人之雙目以能視之性，此乃天之道。人既稟得此雙目，稟得此雙目能視之天性，人還須自己盡量發揮此天性，發揮到最高度，卽發揮出目能視之最高可能，此之謂「盡性」。盡性則屬人道，非天道。正如政府派出一全權代表到外國去辦交涉，此是政府事。至於此一全權代表，如何克盡厥職，把此項交涉辦妥，那是此全權代表之事，非屬政府事。

在先早有人，他把雙目能視之天性發揮出，他不僅能視，而且能正視，看出天地間許多道理來。後人繼續他，修明此道，跟著他的道路繼續向前跑，於是因於目之能正視，而我們纔懂得目該向正處視。因此目能視，該包括有兩義：一是「正視」，一是「視正」。所謂視正，亦卽非禮勿視義。當知非禮勿視並不是一句消極話，並不重在禁人視，實在是一句積極話，教人如何視，

該向何處視。目能視，能正視，能非禮勿視，此始是目之明。若明字，只說是看得見，犬牛之目一樣能看得見，但所看見者有限，斷不能與人比。因此我們說，明是目之性，此乃專指人類之雙目言。若一切生物同有雙目，只能說目之性能視，卻不能說目之性是明。

天賦人以兩耳，耳能聽，而且能正聽，能非禮勿聽，能聽出宇宙間一切有意義，有價值，合道理的聲音來，此之謂耳之「聰」。聰則是耳之性。

耳目視聽，乃天之所以與我者。我能盡量發揮，用雙目來看出宇宙間一切有意義，有價值，合道理之形形色色。用兩耳來聽到宇宙間一切有意義，有價值，合道理的種種聲音。此之謂盡耳目之性，此之謂極視聽之能事，如此而達聰明之極點，則已超出乎人之常情，而可以上儕於神明。換言之，則是上合天德了。所以說：「聰明正直之謂神。」這並不是說，宇宙間，在人類之外另有神的存在，這乃是卽人而爲神，卽人之聰明而成爲神。人只須率性而行，盡其性，極視聽之能事，達於聰明之極，無邪無枉，正正直直地向這條路發展前進，便卽是盡了人的可能，而人卽成爲神。

天之所與，則並不限於耳與目。人之一身，五官百骸，手足四肢，全是天所與。人身每一官骸，每一機能，各具一可能之性。人若能如上述之耳聰目明般，把凡天之所以與我者，一一盡量

地發揮，一一發揮出此各各性能之最高可能而使之無不達於極，此始謂之「盡性」。其實盡性工夫也並不難，只在能「踐形」。所謂踐形者，人之一身，具一形，必具一性。人能將此天所賦與之形，一一實踐，而盡量發展出它的最高可能性來，此即是踐形，也即是盡性了。

五

說到此處，大家或許會發出疑問說：人只是一個人，那能如我上所說，把耳目手足，五官百骸，割裂破碎，逐一分項，來做踐形的工夫呢？那是不錯的。當知人之耳目手足，五官百骸，綜會起來，則集成了一個「心」。心固是形之主，但心亦不在形之外。禽獸動物，都有身有形，但不一定有心。縱說它有心，也決不如人心之靈。所以孟子說「踐形」，又要說「盡心」。其實盡心仍得從踐形上做工夫。踐形工夫做到綜合高明處，便是盡心工夫了。目能視，須正視。耳能聽，須正聽。在視聽上做工夫，是踐形，同時亦卽是盡心。所以說：「盡心可以知性，盡性可以知天。」天賦與我此性，若我不盡量發揮我性到最高可能之極限，我卽無從知天心天意之終極之所在。要盡性，則須盡心。要盡心，則須踐形。因踐形是具體可說的，盡心則微妙了，盡性更微

妙。急切無從說，則先從踐形盡心上說起。

人同有此形，人同有此心，盡心踐形，應該人人能知亦能行。如人餓了想喫，便須喫，此是踐形。但喫多喫少，喫快喫慢，身體覺得不舒服，便知須飲食有節，這便由踐形轉進到盡心工夫了。嬰孩因知喫奶，遂知愛其母，幼知孝，長而知弟，孝弟之心，似乎已超越出身與形之外，但推原本始，何嘗不從此身此形之最初需要來。只因人心有靈，纔能徑從飲食直進到孝弟，於是由飲食之道一轉卻轉進到孝弟之道上去。這一步邁開來，人和禽獸相殊得遠了。也有些禽獸，有時像近於孝弟，但人心之靈又一轉，卻從修身轉到齊家，轉到治國平天下，那就愈轉進愈遠，與禽獸之道，相差不知其幾千萬里了。但最先則還從飲食之道起，那有人不知飲食之道的呢？因於人心有靈，只要正正直直地由此上達，便轉出許多花樣來。但這些花樣，歸根到柢，我們只能說它還是出於人類之天性，並不曾在人類天性外增添了些子。換言之，人心之靈，這卽是人心內在自有之天性。所以中國俗語常說性靈，又說靈性，這只是說心之靈卽心之性。因此孟子纔又開始發揮他的性善論。「性之善」，「心之靈」，此是中國人對人生之兩大認識，亦可說是兩大信仰。而此兩大認識與兩大信仰，在孔子實已完全把它揭露了。孔子論語常提到「仁」字，此乃孔門教義中最重要的一個字，其實仁字已包括了心靈與性善之兩義。

六

說到這裏，或許大家仍要發疑問，說：人心之靈，人性之善，我們縱然承認了，但芸芸眾生，距離我們的理想境界，畢竟還太遠，縱說人皆可以為堯舜，但畢竟聖人五百年一見，這又為什麼呢？為要解答此問題，讓我們再回想上一講所論的道世界。在中國人看來，道世界是極寬大，極活動的。有天道，同時有人道，天只賦與人以那一個至善之性，至於如何率性盡性而直達於至善，則屬人道一邊，有待於人類自身之努力。因此，人同此性，性同此善，是天道。天只普泛地賦與人以那可能，而如何善盡我性，如何盡量發揮此可能，則是人道。人道則需由個別做起，不由普泛獲得。

若論做，則人人能做。這眞是一條坦易寬平的大道。如飲食，豈不是人人能之嗎？但要做到盡，人道做到盡頭處，便與天道合一了，那則雖聖人也做不盡。中庸上又說：「盡己之性，可以盡人之性，盡人之性，可以盡物之性，盡物之性，可以贊天地之化育。」天之化育萬物是天道，人之盡己性以盡人性物性而贊天地之化育是人道。天道只開一始，卻待人道來完成。天道著手

在普泛的一邊，人道著手則在個別的一邊。「人皆可以爲堯舜」，是天道。「有爲者亦若是」，乃始是人道。若天道侵越了人道，一開眼，滿街都已是聖人，人一生下地，便早是聖人了。身無有不修，家無有不齊，國無有不治，天下無有不平，則此世界不再需要有人道，而人道於是息。惟其天道只開一始，所以是悠久不息的。若天道一開始便把終極點也做盡了，則不僅人道息，而天道也隨而息。中國人的想法則不如此。人還得盡人道。天只與人以一可能，人如何完成此可能，則留待人去做。此事人人能做，卻永遠做不盡。此是天所賦與人的一項大使命，此項使命人人能擔當，卻又永遠擔當不了。這是中國人想像中天道、人道合一相通之巧妙神奇處。

七

說到此處，關於「性」的一邊的話，已說了一大概。讓我們再把此一套中國人的想法，來與世界其他民族對此一問題之想法先略作一比較。首先說到耶穌教，耶穌教義主張人類原始罪惡論，人類祖先因犯了罪惡纔始降生爲人類，因此人類非皈依上帝，皈依耶穌，將永不得贖罪與獲救。而若果贖罪獲救了，則人類罪惡消盡，回歸天堂，那世界也絕滅了。中國人想法與此想法之不同

處，在認人類降生，它卽擔負了一個大使命。這一個使命是至善的。而天又早已賦與人以完成此至善之使命之可能的本質了，因此人得自己放手做去，卽人心亦卽是天命。天命無終極，人心也只有永遠地向善，向至善之境而永遠地前進。

其次說到佛教，佛教教義之中沒有一個造物主，如是，則此宇宙萬物因何意義而出現，因何意義而存在？佛說那些只是些機緣，機緣湊合則只是偶然的，因此佛法看世界是虛幻不實的，終極是一個涅槃。一切有情是無明，一切存在是執着。在佛法中則只論眞假，不再論善惡。因此佛法說性空，世界畢竟須回到涅槃境。塵世則如大海生漚，偶然地顯現。人須仗自力來超拔，此乃佛法與中國思想之相通處。但此世界畢竟該有一意義，並非畢竟空。則無寧說中國思想在此處，又較近於耶教。

其次再說到近代的科學。近代科學所着眼處，若就我上一講所說，則它只着眼在理世界，不再理會道世界。因此在科學眼光中，此世界也無所謂善惡。人類只求能運用理智識破此世界，把此世界識破了，人類便可爲所欲爲，更莫能奈之何。因此科學對人類可說有使命，而人類對宇宙，則似乎不再有使命。只求人類能戰勝自然，克服環境，這是科學對人類的使命。人類憑仗科學，把人道克制天道，把人來作宇宙主。豈不是人類對宇宙，由科學家想法，更沒有什麼使

命嗎？但在中國思想裏的所謂「盡物性」，重要是在「贊天地之化育」，此宇宙則還得別有一主宰，此是中國思想與近代科學觀點之不同處。

八

繼此我們將講到「性命」之「命」字。「天命之謂性」，人性即由天命來，那豈不性命一致，更不須區別嗎？這又不盡然。因天命是普泛的，人性善是天所命，則父慈子孝皆天命。但由人道論，慈父不一定遇到了孝子，孝子又不一定遇到了慈父。如舜是大孝，而父頑母嚚，並不慈。當知頑嚚是人一邊的事，天則同賦以善性，但舜之父母則不率其性之善而走上了頑嚚之路。若舜因見父頑母嚚而以不孝來報復，那便是不知命。所謂「知命」，同時有兩意義。一當知，我之孝，乃出自我之天性。此乃天所付我之使命，在我爲不可背。何以說我之孝，出天性？此反躬自問而可知。我若反躬自問，我對父母孝，我之所以具此一番情感，是否是眞情感？若是眞情感，則卽證其出自天性了。若不反身向己看，亦得張眼向人看。縱使不見世間人人對父母都有此眞情感，而有些人，如舜、如周公、如晉太子申生、如閔子騫，卻多有此眞情感。既屬大家是

人，人屬同類，則因於舜與周公與申生與閔子騫，而知人人可有此孝心發現之可能。今再問人又爲何而不孝？如遇父頑母嚚，覺得此父母不值得我孝，故不孝。可見不孝心由因緣起。換言之，則是有緣故的。照佛法講，因緣法不實，一切有緣故而起的都是不眞實。因若父母回心轉意，不再頑嚚，他轉而爲慈父母，那時我也許會感動，也許能成爲一孝子。可見我原先之不孝，並非眞實由於我，而乃由於種種外在之因緣。世界一切惡，皆由因緣生。但可以有無因緣之善。如舜，雖遇頑父嚚母還是孝。舜之孝，無因緣可說。因此，惡是緣生的，外起的。善是內在的，自生的。我們便說是天性善。

但我們也可說，人之孝行出於師法與教育，人類一切善行皆由師法教育中培養來。但我們得再問，師法教育又是由何開始呢？舜之時代在上古，那時社會還不見有師法與教育，故孟子說：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊。」然則誰教給舜以一套孝的道理呢？所以人類一切善行，若追溯其最早原始，決不是受人強迫的，也不是經人誘導的，而是自性自行的。換言之，則是一個無因緣而自起的天性之眞實。因此，自性自行，是一絕大的自由，同時也是一絕大的束縛。人類一切束縛皆可求解放，只有自性自行那一種最大的自由，它在束縛人，人不該再向它求解放。中國古人則指說此一種再無從解放者曰「命」。

但人有知命，有不知命。舜之父母因於不知命，在其自性之善之慈之外，蒙上了一層世俗惡習頑與嚚。這一套世俗惡習，則是有因緣湊合而起的。聖人知命，則不僅知自己之必當孝，又知父母之必當慈。而我父母之所以成爲不慈者，因有種種因緣湊合，因緣湊合，並不是天所命，而世俗也一例稱之曰命。我父母遭遇此種非命之命，而不能擺脫不能自由，我只該對他們同情，對他們抱憐憫心，抱慈悲心，卻不該對他們起敵對心，仇恨心，與報復心。此亦是「知命」。如此則舜因盡己之性而同時便已盡人之性了。中國人說：「天下無不是的父母。」應該從這裏講進去。換言之，則是天下無不善之人，因此孝子不待於父母之感格，而早已盡了父母之性。因此說盡己之性便可以盡人之性了。

人不僅當孝於家庭父母，還當忠於世界人類。但世界人類並不忠於此一人。若此一人是聖人，他當知，世界人類所以不忠於我者，自有種種因緣，此種種因緣，在中國古人則也說它是命。

照理，天賦人以善性，人能率性而行便是道。則大道之行，是極爲自然而又是當然的，而且也是必然的。但大道終於有時不行，這又是什麼緣故呢？在聖人知命者，則說是命也。因大道既本於人性，故說道不遠人，則照理應該沒有人反對道。道既合於人類天性之普遍要求，而又是盡人可能者，而終於世界有無道之時，行此大道者，終於所如不合，到處行不通，這又爲什麼呢？

中國聖人則說這是命。若用佛家術語說，則其中有種種因緣，而那些因緣，又未必盡爲人所知。所可知者，則其中必有種種因緣而已。聖人知道了此一層，認爲此是命。

如上所講，中國古代思想中所謂「命」，可涵有兩義。一是「命在我」，使我不得不如此做。一是「命在外」，使我如此做了卻不一定做得通。孔子所以「知其不可而爲之」，此乃孔子之知命。讓我再舉一淺例，如政府派我出國辦理一交涉，我的使命我知道，但我所要辦交涉的對手方，我可不知道。孔子曰：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」我們必該同時知道此兩面。在莊子書裏，也常講到這些話。只因莊子太注重在命之在外而不可知的一面，對命之在我而可知的一面，沒有能像儒家孔、孟那般把握得緊。因此，孔、孟與莊周，同樣是樂天知命，而孔、孟更積極。孔子說：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」天賜給人類以至善，連我亦在內，我得此至善之性於天，我對天復何怨？至於人之不善，因其牽累於種種外在因緣之故，今我獨幸而能擺開了此種種外在因緣，我當自慶幸，而悲憫人，那於人又何尤呢？我則只在我所知所能的一面盡力，此之謂「下學」。但由此「上達」，卽面對着整個的天命。世人因其牽累於外在之種種因緣而不我知，那只有天，該能知得我。這是孔子的一番樂天知命之學，這正代表著東方中國人一種最崇高的宗教精神呀！

九

上面所講，算把古代中國人對於「性」「命」兩字的涵義，約略都說出了。性命即是人生，上面已說過，因中國古人看人生，不專從其所賦得的生命看，而進一步從所賦得的生命之內在本質及其應有可能看。換言之，即從生命之內涵意義與其可有價值方面看。而且不僅從自己一面之努力與奮鬬進程看，還從其奮進歷程之沿途遭遇及四圍環境看。這是古代中國人的性命觀，而它已包有了全部的人生觀。

但上面所講，實則偏重在道世界的一部分，因此挾帶有一種極深厚的宗教情緒，教人積極地向前。後代中國人，漸漸轉移目光到理世界。用近代術語講，此乃一種科學精神逐漸換出了向來的宗教情緒，因此後代中國人對性命兩字的看法，也連帶有些處和古代中國人不同。在古代中國人意見，命有一部分可知，一部分不可知。可知者在己，在內。不可知者在天，在外。人應遵依其所知而行向於不可知。人人反身而求，則各有其一分自己可知的出發點。人生如行黑暗大曠野，只有隨身一線燈光，但憑此一線燈光所照，四周黑暗則盡成爲光明。行人即可秉此勇敢向

前。行到那裏，光明卽隨到那裏，四圍黑暗都驅散了。而此一線光明，則人人皆具，因此人人盡可有光明。但若要驅散此大曠野中全部黑暗，則無一人可能。此是性命之古義。但人總想多驅散些四圍黑暗，於是不向自身求光明，而轉向外面去求光明。後代中國思想，便逐漸有些轉移到這一面。

宋儒說：「性卽理」，此語與「天命爲性」，「率性爲道」有不同。顯然一面注重在道世界，一面注重在理世界。人當自盡己性來明道，此是中國古代人觀點。人當窮格物理來明性，此是中國後代人觀點。他們說「性卽理」，此理字包括了一切物理，如柴胡性寒，附子性熱，一切藥理便卽是藥性，理旣前定，則性亦前定。換言之，後代中國人言性，已偏重在其本質上，因其本質如此而才始有可能。這一轉變，卽從本質到可能，與從可能到本質，卻可演繹出許多絕大的不同來。若注重可能說，率性始是道，而道之不行則在命。現在則說性自始卽是合理的，不待盡性而性已是至善的。

然則人間何以有種種的不合理事出現呢？後代中國人則歸罪於人身附帶了許多「欲」。本來人身五官百骸，每一官骸卽代表著一種欲，如目欲視，耳欲聽，手欲持，足欲行。人生卽是百欲之集合體。宋儒稱此爲「氣質之性」，氣質之性是落在身體物質之內以後的性。在其未落到身體

物質之內之前，他們認爲這才始是「天地之性」。換言之，理先在故性亦先在，他們認爲只有天地之性才始是至善，待其一墮落到氣質中，便不免有善又有惡。在其未落實到氣質以前，此宇宙如一光明琉璃世界，竟體通明，是一大至善。一切惡則在氣質上，在人身上。人身自阻礙了此光明。外面光明給阻塞了透露不過這身，人身則如一團漆黑。毛病則生在人身之有許多欲，故須變化氣質，把氣質之性反上去，再反到天地之性之至善境界去。

這一說，把「天理」與「人欲」對立起來，似乎帶有更嚴肅的宗教氣。但宋儒重於講天理，天理是先在的，而且是可知的。伊川說：「理者天之體，命者理之用」，如是則把古代中國人的天命觀念全變換了。宇宙只是一個合理的宇宙，宇宙不能有絲毫多餘越出於理之外。故說理者天之體，這明明是把「理」字的觀念來代替了古人「天」字的觀念。換言之，則除理之外更沒有所謂天，如是則那會有天之命。因此說，命只是理之用。這樣一來，把「命」的觀念也綰結到「理」的觀念下，命不再是不可知之天在賦與人以某種偉大的使命，而變成只有人生一些外在偶然的遭遇，與一切氣質上的限制，才算是命了。這一種遭遇與限制，當然仍是理的作用。但理則無意志，無情感，只是一種生硬的，冷靜的，老在那裏規定著一切。即使有上帝，也莫奈之何的。於是理既是靜定的，而命也是靜定的。硬繃繃，沒生氣。而人性物性，也一切全是理。

此處可悟宋儒所謂「萬物一體」，這一個大全體則便是理，理是天之體，自然也便是萬物之體了。人的地位，在此理的觀念之中，則與萬物成爲一體了，如是則人性也好像只是生硬的，冷靜的，沒有情感與意志參雜進，因此程伊川要說「人性中那有孝弟來」。如是則宇宙只是一個合理的宇宙，而人生也只該是一個合理的人生。宇宙原始出自理，原始合下本來是一個合理的，待其降落到具體事狀上，因爲羼進了氣質，羼進了人的私欲，才致不合理。理是一個大全體，是公的，所以稱「天理」。欲則發於各個體，是私的，所以稱「人欲」。但天地間一切氣質，推原究竟，仍還是出於理，理亦仍還附隨於氣質而呈現，爲何一落氣質便成爲有善有惡，而走失了純理的原樣呢？這一層，在宋儒沒有妥適的解答，所以要招來後儒之抗議。

一〇

現在再綜述上說。人生在道的世界中，是該前進的，該有人的意志與情感的成分參進，向理想之道而奮鬬，而創闢。但人生在理的世界中，則只是回顧的，是返本復始的，不再需有人的意志與情感。所謂率性行道，其先行工夫則在格物窮理上。因宇宙與人生，全給此理預先規定了。

故人生至要，在格窮得此理。這一種的性命觀，似乎把古代中國人思想，尤其是孔、孟思想中所帶有的一種深厚的宗教情緒沖淡了。

但宋儒講學，仍不脫有極嚴肅的宗教氣，這爲什麼呢？因宋儒思想中，已羼進了、染上了，許多魏晉以下道家與佛家的思想在裏面。道家是一向嚮往於返本復始的。佛教的涅槃境界，亦是一種宇宙開闢以前的境界。道、佛兩家，雖形成爲中國社會的兩宗教，但他們的教理中，都不信有上帝和造物主。反而孔、孟儒家，還沒有把古來素樸的天帝觀念破棄盡。但古儒家的宗教情緒，是積極奮鬬向前的。而道、佛兩家教理，則教人靜觀淸修，意態偏近於消極。他們的理想，不在積極向前，開闢新道，而在回頭轉身，歸到宇宙的原始境界去。在宇宙的原始境界裏，根本便沒有人類之存在。而在此宇宙中，又沒有一位上帝在創造，在主宰，如是則人類只是偶然地出現而存在。因此，道、佛兩教對於此人類之偶然出現而存在，並不承認它有代表著宇宙開展向前之一項大使命，而人生現實，則變成是終極無味的。

宋儒刻意要扭轉這一個觀念，他們仍要建立起人生的積極意義來。他們把一個「理」字，來替出了道家之「無」與佛家之「涅槃」。他們因此承認宇宙是一個合理的宇宙，則人生也該是一個合理的人生。其出現，其存在，都有理。其所以要修身、齊家、治國、平天下，也都全有理。

但把人之所以要修身、齊家、治國、平天下的一段心情，卻輕輕放過了，而但求其合理。理則是外在而先定的，中間摻不進意志與情感，如是則理想的人生中，豈不也用不到情感與意志。宋儒似乎把一「欲」字來替代了人的情感與意志一切動進的部分了。如是則人生只求合理，便成爲一個終極靜定的人生，在人生中減輕了人自身之主要活動。他們所謂的人性，也只偏重於人性之「本質」，而忽略了人性之「可能」。古儒家從人性可能來講人性本質，而宋儒則倒轉來從人性本質來講人性可能。此一轉嚮間，情味精神都不同了。周濂溪提出「主靜立人極」的主張，爲此後理學家所承襲。如是則人生中，缺少了人自身的活動，於是激出陸、王一派，要重把人自身的成分加重。因此陸、王講學，都必推尊到孟子。

二

說到這裏，另有一點須分說。宋儒講格物窮理，又與近代西方新科學興起後的人文精神有不同。因西方新科學興起，乃在他們文藝復興之後，他們正從中古時期耶教教理中脫出，他們要由靈魂回返到肉體，高擡人的地位，重視現實人生。因於新科學發現了種種物理，把物理看明白，

正好盡量發揮人生欲望，一意向前，無限向前，來克制自然界。因此近代西方，科學發明，只供現實人生作利用。換言之，科學發明是工具，是手段，科學爲奴不爲主。中國宋儒則先認定宇宙原始是一個理，而人生開始，一落實到氣質上，便有些不合理。把人生認爲自始有不合理，而努力求向於合理，此乃宋儒思想中，仍帶有宗教性之處。所以認爲人生自始卽不合理，此乃受道、佛兩家的影響。所以仍主張宇宙原始合理，而人生必回歸於合理，則由古代儒孔、孟思想中轉化來。因此宋儒格物窮理，乃是把理來作一切之主宰，他們把人文道德與自然物理，一並用一個理字來包括。研窮物理，並不在供人利用，正爲要發現出人性本質，來指示人生所應有之一切規範。因此，近代西方科學是「明理以達欲」，它的終極精神是動進的。而宋儒格物窮理是「明理以克欲」，它的終極精神是靜退的。

近代西方科學精神，用來供人生之驅遣，其毛病則出在如宋儒所指出的人欲上。他們無法對人欲施以節制與規範，而只想用科學來滿足人欲。不幸而人欲到底有無可滿足之一境。最近西方思想界，正想再回頭到耶教教理上來補救此缺陷。但在西方思想中，科學與宗教，顯然是分道揚鑣，各不相顧的。能否重振耶教教理來補救此科學世界中之人欲橫流的現象呢？此在近代西方思想界，正是一該努力探討的大問題。若如馬克思一派所謂科學的歷史觀，他們也想把自然科學界

所發明之一切律令來律令人生界。人生是唯理的，是一切前定的，因此人生只許有公，卽羣眾與階級，而不許有私，卽個人與小社團。公的便是理，私的便是欲。把公來克制私，把理來克制欲，這是宋儒所最鄭重提出的。但宋儒是要每一個人從其自心內部之代表公的理的部分，來自己用力，來克服他自心內部之代表私的欲的部分，那仍是屬於個人自身自心事，仍是屬於個人之道德範圍，自由範圍內。現在則在人的外面，用羣眾來抑制個人，這是一種社會的，外力的，從高壓下。因此宋儒仍不脫宗教性，而近代西方之唯理論者（在他們則自稱唯物論者），則轉成政治性。他們先要奪得政權，然後再把他們之所自認爲理者來強制一切人，來壓迫一切人。清儒戴東原著孟子字義疏證一書，力排宋儒所主「理欲之辨」，認爲是意見殺人。其實宋儒主張，並不如戴東原所斥。但現在的共產主義階級鬬爭與極權政治，卻眞如戴東原書中所斥的以意見殺人了。

宋儒說，在人性中，有天理的部分，他們稱之爲「天地之性」。有人欲的部分，他們稱之爲「氣質之性」。人則必然該把自己人性中的天理部分來克制自己人性中的人欲部分。而現在的共產主義者，則決不承認有人性。只把人，在其經濟背景下，分成爲兩部分。一部分代表著公理，一部分代表著私欲。於是那一部分代表公理的，待其奪得政權後，便把這一部分代表人欲的改造，改造不成，那就該剝奪其生存權，不許其再存在。那樣的橫施壓迫，卽在上帝，也並無此權

力。耶教雖主張人類的原始罪惡觀，但也還得留待世界之末日審判，並不主張卽在當前現實世界來淸算人類一切罪惡呀！所以我們說：共產主義乃是一種以意見殺人的理論，這是絲毫不錯的。

我們根據上述分析，因此說，後代中國人思想，雖和古代中國人思想有不同，但還不失其有傳統上的一貫性。還是在尊重人性，還是在主張個人之自性自行之最高自由。這一層，是宋儒程、朱所以仍不失爲古代儒家孔、孟傳統之所在。

（原載民國四十四年二月民主評論第六卷第三期。）

第三講　德行

一

上面我們已講過了兩次，一次講的是「道理」，一次講的是「性命」。道理是從外面講，性命是從內部講。

若我們向外面看世界，可有兩種不同的看法，一是看成爲一個「道的世界」，一是看成爲一個「理的世界」。道的世界是正在創造的，理的世界是早有規定的。實際世界則只是一個，我們可稱之爲「道理合一相成」的世界。道的世界是活動的，但其活動有範圍，有規定。理的世界是固定的，但在其固定中，仍容有多量活動之餘地。

我們講道理，主要是講一種「宇宙觀」。講性命，則主要在講「人生觀」。

人生也可分兩部分來看，一部分是「性」，人性則是向前的，動進的，有所要求，有所創闢

的。一部分是「命」，命則是前定的，即就人性之何以要向前動進，及其何所要求，何所創闢言。這都是前定的。惟其人性有其前定的部分，所以人性共通相似，不分人與我。但在共通相似中，仍可有各別之不同。那些不同，無論在內在外，都屬命。所以人生雖有許多可能，而可能終有限。人生雖可無限動進，而動進終必有軌轍。

上面兩講，一屬宇宙論範圍，一屬人生論範圍，大義略如此，但所講均屬抽象方面。此下試再具體落實講，將仍分爲兩部分。第三講的題目爲「德行」，此一講承接第二講，爲人生界具體落實示例。第四講的題目爲「氣運」，承接第一講，爲宇宙自然界作具體落實之說明。

二

中國思想與西方思想有一極大不同點。西方有所謂哲學家，但中國則一向無哲學家之稱。西方有所謂思想家，但中國也一向無思想家之稱。若我們說，孔子是一個哲學家，或說是一個思想家，在我們終覺有些不合適。這一點心理，我們不該忽略與輕視，因在此上，正是中國思想與西方思想一絕大不同之所在。

我們中國人，一向不大喜歡說：某人的哲學理論如何好，或某人的思想體系如何好，卻總喜歡說某人的德行如何好。這一層，我們可以說，在中國思想裏，重德行，更勝於重思想與理論。換言之，在中國人心裏，似乎認為德行在人生中之意義與價值，更勝過於其思想與理論。這一層意見之本身，即是一思想。它的理由何在？根據何在呢？這值得我們來闡述，來發揮。

我們也可說，上一講「性命」，是講「人生原理」。這一講「德行」，是講「人生實踐」。但「德行」兩字，也該分開講。讓我們先講「德」，再次講到「行」。

三

「德」是什麼呢？中國古書訓詁都說：「德，得也。」得之謂德，得些什麼呢？後漢朱穆說：「得其天性謂之德。」郭象也說（皇侃論語義疏引）：「德者，得其性者也。」所以中國人常說「德性」，因為德，正指是得其性。唐韓愈原道篇裏說：「足乎己，無待於外之謂德。」只有人的天性，自己具足，不待再求之於外，而且也無可求之於外的。但如何是所謂得其天性呢？讓我們再逐一細加分說。

原來人生是得不到什麼的，是到頭一無所得的，也可說人生到頭一場空。死了，能帶些什麼而去呢？人生必有死，所以說到頭一場空。且莫說死，在其生時，我們又能得到些什麼呢？仔細講來，還是無所得。就常情說，人生總該有所得，讓我們且分幾方面來講。一是得之於當世。上面我們已講過，人生即代表著許多欲望，如目欲視，耳欲聽，人身上每一器官，即代表一欲望，或不止代表一欲望。如人的口，既要吃，又要講話，至少代表了兩欲望。人身是欲望之大集合，滿身都是欲望。欲望總想能滿足，可是某一欲望之滿足，同時即是某一欲望之消失。因此一切享受皆非得。如吃東西，又要吃美味的東西，但只在舌尖上存留不到一秒鐘，咽下三寸喉頭便完了。食欲味覺是如此，其他欲望又何嘗不然呢？立刻滿足，即立刻消失了。禮記說：「飲食男女，人之大欲存焉。」人類要保持生命，有兩大條件，即飲食與男女。因此飲食男女成爲人生基本兩大欲。我們誠該有飲食，誠該有男女。但如色欲，又能得到什麼呢？豈不仍是同時滿足，也即同時消失了麼？

人生在世，總想獲得財富，但財富是身外之物。若說憑於財富，可以滿足其他欲望，則一切欲望既是在滿足時即消失了，那不還是到頭總是一無所得嗎？權力更是間接的，地位又是間接的，名譽仍然是間接的。人有了權，有了位，有了名，可以有財富，有享受。孔子說：「君子疾

沒世而名不稱。」那是在另一意義上講的話。若就名譽本身論，「寂寞身後事」，「身後是非誰管得？滿村聽說蔡中郎。」流芳百世，與遺臭萬年，在已死者本身論，同樣是寂寞，豈不是絲毫聲音也進不到他耳朵裏了嗎？若說建立功業，功業在滿足其他多數人欲望，在建功立業者本身，至多因建功業而獲得了財富權力地位與名譽，如上所分析，他又竟何所得呢？而大多數人欲望之滿足，豈不還是在獲得之同時又消失了？所以人世間一切功業仍還是一個空。佛教東來，卽深細地發揮了此一義，佛學常語稱之爲「畢竟空」。人生一定會落到畢竟空，而且人生自始至終，全落在畢竟空的境界裏，這是誰也不能否認，誰也沒有辦法的。佛家教人眞切認識此境界，然後能安住在此境界中，這卽是佛家所謂涅槃境界了。其實涅槃境界，還是一無所得，還是畢竟空。只是人不瞭解，硬要在此畢竟空的境界裏求所得，硬想滿足自己一切欲望，這便形成了人生種種愚昧與罪惡。

佛家在此一方面的理論，實是大無畏的，積極的，勇往直前的。他看到了，他毫不掩飾隱藏，如實地指出來。耶教又何嘗不然呢？耶教教理說人生原始是與罪惡俱來的，要人信耶穌，求贖罪，死後靈魂可以進天堂。天堂縱或與涅槃有不同，但此眼前的現實人生，豈不也如佛教般認爲是畢竟無可留戀嗎？耶穌上了十字架，是不是他得了些苦痛呢？是不是他得了一個死刑呢？那

些畢竟是一個空。苦痛也罷，死刑也罷，過了卽完了，而且是當下卽過，當下卽完的。因爲這些都不足計較。大凡宗教家看人生，無論古今中外，怕都是一色這樣的。

爲何中國人不能自創一宗教？爲何宗教在中國社會，終不能盛大風行呢？爲何一切宗教教理，不能深入中國人心中呢？正爲中國人看人生，卻認爲人生終是有所得。就普通俗情看，說中國人是一種現實主義者，但深一層講卻並不然。中國人心中之所認爲人生可以有所得，也不是指如上述的一切現實言。而中國人心中則另有一事物，認其可爲人生之所得。這一事件，也可說它是現實，也可說它非現實。讓我再進一步來申說。

四

中國人認爲人生終可有所得，但此所得，並不指生命言。因生命必有終了，人生終了必然有一死，因此生命不能認爲是所得。至於附隨於此生命之一切，更不能算是有所得。此一層，中國古人也看到，只沒有如其他宗教家般徹底盡情來描述它。因在中國人心中，認爲在此生命過程中，人生還可有所得，而求其有得則必憑仗於生命。因此中國人對生命極重視，乃至附屬於生命

之一切，中國人也並不太輕視。孟子說：「食色性也。」飲食男女既爲人生所必需，並可說此乃人生本質中一部分。因此在人生的意義與價值內，即包括有食與色。孟子說性善，連食色也同是善，此乃人生之大欲，人生離不開此兩事。食色應還它個食色，不該太輕視。孟子又說：「可欲之謂善。」食色是人生中可以要得的兩件事，而且是必需要的兩件事，因此也是「可欲」的，那能說它不是善？但人生不能盡於食色而止，食色之外，更有較大的意義與價值該追求。人生欲望有些要得，有些要不得。餓了想吃，是應該的，是可欲的。但若專在吃上著想，求精求美，山珍海味，適成爲孟子所說的飲食之人，好像人一生來只專爲的是吃，那就要不得。

我們既說是要得的，我們便該確實求有得。如餓了想吃便該吃，而且須眞個下嚥了，進到胃裏消化著，這才是眞有所得了。故孟子又說：「有諸己之謂信。」「信」是說眞的了。眞有這一會事，眞爲我所得。如在我面前這一杯水，我須拿到手，喝進口裏，眞的解了我之渴，這才是有諸己之謂信。畫餅充饑，望梅止渴，既非眞有諸己，便不是信。

孟子又接著說：「充實之謂美。」譬如吃，若餓了，吃得一口兩口，譬如飲，若渴了，喝得一滴兩滴，不解我饑渴，那還不算數。人生凡遇要得的便該要，而且要眞有得，又該得到個相當的分量。如見一塊羊肉，那不算，須能眞吃到那羊肉。而且只吃到一絲一片，嘗不到羊肉味，仍

不算。必須成塊吃，吃一飽，我們才說這羊肉味眞美。美是美在其分量之充實上。如路見美女，瞥一眼，覺她美，便想和她能說幾句話，成相識。相識了，又想常交往，成朋友。友誼日深，又想和她能結合爲夫婦。結合成夫婦了，又想能百年偕老。甚至死了，還想同葬一穴，永不分離。這才是美滿。常俗所言美滿，卽是孟子所謂之充實，此乃「圓滿具足」義。故不滿不充實者卽不美。

諸位或許會生疑問，孟子所講，乃指德性言，不指食色言。然當知食色亦屬於德性。德性有大小，有深淺，然不能說食色非德性。中國古人講人生，特點正在如是般淺近，不僅是大家懂，而且大家正都在如此做。由此基點，再逐步推到高深處。因此其所說，可成爲人生顚撲不破的眞理。宗教家講靈魂，講上帝，講天堂，講西方極樂世界，講涅槃，這些在眞實人生中，並不曾實現，並不能實有諸己，更如何去求充實。凡各派宗教所講，只要確能在眞實人生中兌現者，中國人則無不樂於接受。但遇不能證明，不能兌現處，中國人便不肯輕信。宗教必需得信仰，但都是信其在我之外者。而中國人則求其能眞實在我之內，眞實有諸己，才說是可信。因此中國人講人生眞理，不大喜歡講「信仰」，而最喜講「體驗」。體驗是實有之己，當下可證可驗，要不信而不可得。然後再在這些可證可驗的事物上求充實，求滿足，求推擴，求進步。

充實之不已，便會發生出光輝。如電力充實了，那電燈泡便發光。人生發出光輝來，向外照射，這光輝超越了他自己，可以照得很遠，把他的生活圈放大了，這才叫做大。故孟子又接著說：「充實而有光輝之謂大。」人生到了大的境界，便會對內對外發生多樣的變化來。讓我再作些淺譬，如一人，飲食充盈，肌膚潤澤，便見容光煥發，那卽是身體內部充實而發有光輝了。又如一家和睦，夫婦好合，父慈子孝，兄友弟恭，家業隆起，博人涎羨，那卽是此一家內部充實而發有光輝了。當然，上引孟子所指，並不在飲食上，不在男女上。孟子所指則指人之德性言。人能在德性上發出光輝，才始是「大人」。但德性並不是神奇事，人人具有，人人生活中皆具見有德性。我們不妨先從淺處說。當知愈淺便愈眞，人生眞義卻正在那些淺處。

大了才能有變化。孟子又接著說：「大而化之之謂聖。」此所謂化，不論內部與外部，因其光采燭照，可以隨意所之，發生種種的變化。這是中國人的理想人生到達了最高的境界，那便是「聖人」了。既是大而到了能化的境界，化則不可前知。因此孟子又說：「聖而不可知之之謂神。」此所謂神，並不是超出了人生界，到另一世界去。其實則仍只是一個人，仍在此人世界，只是人到了聖的境界，而不可前知了，我們便說他是神。這是人而神，所以中國人常愛說「神聖」。

五

讓我把孟子這番話，再重複說一遍。人生到這世界來，一張眼，五光十色，斑駁迷離，我們該首先懂得什麼要得，什麼要不得。其次，要得的便要，要不得的便不要。第三，要得的便該要得充足無缺陷。第四，要得充分圓滿具足，到那時便能大，便能有變化。如何說充實具足便能大，便能有變化呢？譬如山高了，便生雲氣。水深了，便起波瀾。人生墜地，赤裸裸，一切欠缺，儘向外求充實。最先是飲食，其次是男女。當他永遠在向外尋覓一些來補充自己赤裸裸一身之所缺，那他的人生永遠限於一個身。人生只是身生，又和禽生獸生有何分別呢？但到他成人了，成家了，生男育女了，那不僅是向外有所取，而且是向外有所與，他的人生已不限於身生，他的生活圈放大了。他的滿身精力已化爲光彩，向外發射了。所以他以前是一個小人，此後則成爲一大人了。小人指其生活在小圈子而言。小圈子的生活，我們稱之爲「身生」。大人指其生活在大圈子而言。大圈子的生活，我們稱之爲「人生」。小人生活，則專想把外面一切來充實其身生。大人生活，則把身來供獻與人社會。把身來供獻給人社會，遂於此見德性，於此發光輝。如

是，則大家把他的生命光彩放射到外面去，在人社會中交光互映，自然會生出種種的變化。

人生若能照此指向，不走入歧途，人人能在充實的生命中，發越出光彩。光彩愈放愈大，只要他光彩所到，那裏便化成爲光明。在他個人，是一個大人，是一個聖人，而更進則像是一神人了。若使人人如此，便見人生之偉大，便達人生之聖境，也可希望人生之神化了。到那時，人生界已不啻是天堂，是極樂世界，是神仙下凡。既是人皆可以爲堯舜，便是人皆可以成神。只由人生實踐，一步一步達到了近是神，這豈不是人生還是終極有得嗎？只是其所得則決不在生命外，而在由於其生命過程中所完成的德性上。

六

上一講已說過，天賦人以性，因有此性始成其爲人，亦始成其爲我。由性始有德，故中國人常連稱「德性」。如人有孝性，便有孝德。人有至善之性，便有至善之德。德又稱「品德」，品有分類義，又有分等義。人雖同具善性，但個性不同，善可以有許多類之善。人之完成善，又可有許多等級。聖人則是至善而爲人中之最高等級者。

天既賦我以善性，因此我之成德，乃得於己之內，得於我之所固有，而非向外求之而得者。惟其是得於己之內，故要得則必可得。所以說：「君子無入而不自得。」又說：「君子素其位而行，素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素患難行乎患難，素夷狄行乎夷狄。」時代環境，儘管有甚多的差別。但處此時代與環境者，則總是一個我，總是一個己。我總是向自己求，則一切時代環境外面變化，可以全不成問題。

但求而得之的究是什麼呢？所謂「自得」，不僅是自己得之，同時是得了他一個自己，即得了一個「我」。試問若得了其他一切，而失了我，那樣之得，又有什麼意義呢？若我得了財產，我成爲一富人。一旦破產了，我又成爲一貧人。但貧富雖不同，我仍是我，於我則無所失。若我處安樂，我成爲一安樂人，一旦陷入患難，我又成爲一患難人。安樂與患難雖不同，我仍是一我，我仍無所失。但試問，所謂「我」者又究是什麼呢？你若說，我是一富人，這不可靠。因你或許一旦會變成一窮人。你若定說你是一富人，一旦窮了，這不是失掉了你了嗎？縱使不變窮，死了，財帛珠寶，帶不進棺材，你仍是失掉了你。當知人之生，天賦以人之性，因其具有了人性，始成其爲人，不能說有了財富安樂，始成其爲人。於人之中有我，因我在人性中，又有我自己之個性，纔始成爲我，不是有了財富而始成爲我。但個性又指什麼而言呢？如舜是一大孝人，周公亦是一大

孝人，孝是一種德性。舜與周公完成此德性，所以舜與周公是孝子。孝子是人生中一品目，一樣色，舜與周公則確然成爲一個有品有樣子的人。但舜與周公，一處貧賤，一處富貴，一處安樂，一處患難，時與境絕不同，可見時境與人生實無大關係。

我要孝，我便能得孝，孝是「率性」，同時是「立命」。因我要得便可得，故說是立命。而且孝出乎人之天性，我要孝，則只是要孝，孝之外無他求。因此行孝乃當下而卽是，現前而具足，報應卽刻兌現，所謂心安而理得。如是則孝之德，乃是一種大自由與大自在。此種自由自在，中國人又稱之爲福。故又稱自求多福，又常福德兼言。當知只有有德人，纔始是有福人。

中國人又常重德不重才。因德乃求之己而無不得，因此重德便走向安與平。才則求之外而不必得，因此，重才可以走向危與不平，卽亂。重德便有福了，太平了。重才便各向外面去求得，才儘大，他的生活圈，卻可反成小。因此小人也可有才，卻不能說他可有德。

或許人會說，舜與周公死了，豈不那孝行也完了嗎？當知舜與周公雖死，但他們生前，由於他們之孝行而發越出光輝，此種光輝則常存天地間人世間。所謂光輝，須得映照進別人心裏，再反射出來，始成是光輝。富人照耀人眼者，是他的財富。財富失去，他便闇然無色了。而且，財富決不是生命，孝行則是生命本身眞實的表現。所以獲得財富，並非獲得了生命。質言之，彼乃

以生命去換得了財富。舜與周公，則以孝行獲得其生命之充實。

人或許會問，若說孝獲得了生命之充實，不孝與貪財，豈不同樣也獲得了生命之充實嗎？但人誰肯自認爲不孝與貪財呢？當知不孝與貪財是惡德。所以說是惡德者，因人若不孝與貪財，必深自掩藏，不肯坦白自承認。世儘多不孝與貪財人，但相互間，並不相崇敬。但孝子與疏財仗義人，不僅彼此知相慕敬，卽異世人亦慕敬之不衰。世間只聞有孝子感化了不孝子，有疏財仗義人感化了貪財者。絕不聞有不孝子感化了孝子，有貪財人感化了疏財仗義人。此因孝與疏財仗義，乃人類之公心，卽人之「性」。故人心凡具此德，便易聲氣相通，風義相感召，故稱這樣的人爲大人，說他有光輝，能照耀，能把人世間黑暗也化爲光明。至於如不孝與貪財，此乃出自各人個別之私心，卽人之「欲」。既是私心各別，故聲氣不相通，無所謂風義感召。這樣的人，老封閉在自己私心私欲的小圈子內，只稱是小人。他沒有光輝照耀到外面，外面光輝也照耀不透他的心。在他生時，已是漆黑一團，與外面人生大圈隔絕不通氣。他死了卽休，那能說他也獲得了生命之充實？

只有具公心公德的人，纔是充實了生命，纔可供給別人作榜樣，我們稱他是一個像樣人，卽有品有德人。只要有人類生存，只要那人生大圈存在，那些像樣人，有品有德人，永遠把他那

樣子卽「品德」留在人心與人世間。讓我舉近代人作一例，如孫中山先生，他也處過貧賤，也處過富貴，又處過患難，又處過夷狄，但孫中山畢竟完成了一個孫中山，他已完成了一個大人樣子。因他有品有德。今試問，孫中山先生畢生究竟獲得了些什麼呢？若說他留了名，則「寂寞身後事」，苟非有得，則身後之名又何足貴。若論他功業，他手創中華民國，到今還是多災多難。他自己臨死也曾說「革命尚未成功」，這也不算有所得。然則他究竟得了些什麼呢？我們只能說，孫中山先生成了品，成了德，卽成了他那一個人。他那一個人，已投進了人生大圈了。因此他有福了。袁世凱死而有知，必然在悔恨，但孫中山先生則無所悔恨呀！

何謂人生大圈？此語像甚抽象，但卻甚具體，甚眞實。凡屬人生小圈中事，當知皆虛幻不實，當下卽成空。一切宗教家，都會指點你認識當下卽空的那一套。如說安樂，你可當下否認，安樂何在呢？你這一想，當下安樂卽成空。如說貧賤，你仍可當下否認，貧賤何在呢？你這一想，當下貧賤卽成空。其他成功失敗，一切具如是。凡屬小圈人生，具可如是當下否定了。但在人生大圈子裏，卻有絕不能否定的。如說孝，在我心中眞實覺得有此一番孝，在別人心裏，也會眞實覺得我有此一番孝，那孝便成了品，成了德，無可否認。人生中只有無可否認的，我們纔該盡力完成它。也只有無可否認的，纔是最易完成的，纔是人生之確然有得的。

我們再具體說，人生過程，只是要做人，從頭到尾，人生只是盡人事，要做人。但做人不能做一抽象人，須做一具體人。若求做一具體人，則必須做成一自己，即「我」。我之爲我，則在我之「品德」上。孟子說：「彼人也，我亦人也，有爲者亦若是。」他能做一人，我亦能做一人。抽象說，同是一人。具體說，彼是彼，我是我，其間有不同。做人則該做到盡頭處。做人做到盡頭，還只是在品德上。此即孟子所謂的「盡性」。盡性便可稱完人，所謂「父母全而生之，子全而歸之」。全而歸之者是完人，完人也即是聖人了。聖人無他異，只是做成了一個人，即自己，即我。即在我之品德上，確然完成了一人樣子。

七

讓我再舉孟子書中三聖人作例。孟子說：「伊尹，聖之任者也。伯夷，聖之清者也。柳下惠，聖之和者也。」此三人，同樣是聖人，因其同樣做人做到了盡頭，同樣有他們各別的個性。三人個性各不同，而其各自完成了一個人樣子則同。立德從外面講，從人生大圈講，是在創造一人樣子。用今語說，是在建立一個「人格標準」。若我們處在黑暗世，混亂世，汚濁世，我們豈

不盼望有一人，肯挺身出頭來擔責任，積極奮鬪，多替那世界做些事。伊尹便是那樣子的人，而他又能做到盡頭處，所以說他是「聖之任」。在黑暗世，混亂世，汚濁世，我們也盼望有人能乾淨，潔白，皎然出塵，汚泥不染，獨保其光明。伯夷便是那樣子的人，而他也做到了他的盡頭處，所以說他是「聖之淸」。在同樣世界裏，我們同樣又盼望有一人，能和平應物，與世無爭，對人無隔閡，無分別相，到處不得罪人，而同時又成全了他自己，絲毫無損害。柳下惠便是那樣子的人，而柳下惠也做到了柳下惠之盡頭處，所以說他是「聖之和」。今不論是「任」是「淸」抑是「和」，在這黑暗混亂汚濁的世俗裏，一人如此，便救得這一人。人人如此，便救得這世界。他們三人，已做成了異乎人人所能，而又同乎人人所求的三種做人的榜樣，卽三個偉大的人格來。而且要在此黑暗世混亂世汚濁世救己而救人，也逃不出此三榜樣。所以說此三聖人者，皆可以爲「百世師」。他們是在己立立人，己達達人，行大道於天下。今天的我們，一切罪惡苦痛，正爲缺少了一批能任能淸能和的人。我們正該師法伊尹、伯夷與柳下惠，來完成我們自己，來救回這世界。此三人則成了三種品，三個格。此下如孟子近似伊尹，莊周近似伯夷，老子近似柳下惠。一切大人物，大概不離此三格。若求更高出的，便只有孔子。孔子乃「聖之時」者，他能時而任，時而淸，時而和，他可以變化不測，樣樣都像樣，所以孔子人格不僅是大而化，又是

化而不可知，這眞是近乎若神了。

說到這裏，我們便可明白春秋時叔孫豹所謂人生之「三不朽」。「不朽」卽如今宗教家所講的永生。惟宗教上之永生指死後之靈魂言，中國人所謂不朽，乃指人生前之德性與功業及其思想與教訓言。但此三不朽，主要還在「德性」上。德性是以「身」教，以「生命」教。他做出一人樣子，好讓後人取法，爲百世師表。試問世上功業那有比此更大的？又那有其他言論教訓，比此更親切，更眞實的？而在他本身，只完成了他自己，此所謂成己而成物。如有人，獲得財富一百萬，不僅他自己成了一富翁，而此一百萬財富，可以儘人取用，歷百千萬年，盡人取用他此一百萬，盡人成了富翁，而他依然保留得此一百萬，分文也不少，那不是神是什麼呢？若有這樣人，又那能說人生到頭一場空，無所得，一死便完了呢？

說到這裏，人生一切皆空，惟有「立德」是不空。立功、立言如畫龍點睛，還須歸宿到立德。德是人生唯一可能的有所得，旣是得之己，還能得於人。中國人俗話說，祖宗積德，可以傳子孫。我們當知，人類文化演進，究竟也不過是多添一些人樣子，多創造出一些理想人，多教人可以走上確有所得的人生之大道。那些事便全是前人積德。德積厚了，人人有德，那時的人世界，便成了神世界。

以上這樣的想法，眞是中國人所獨有的人生觀，也可說是中國人所獨創的一種宗教，我們則該稱之爲「人文教」。亦可說是一種「德性教」。我們若把中國人此一觀點來衡量世界其他各宗教，耶穌亦是一有德者，釋迦亦是一有德者，中國人稱高僧爲大德。若只就其有德言，則一切宗教，全可不再有此疆彼界之劃分。因此在中國思想之德的觀念下，堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔，固然是傳統相承，諸聖同德。即東海、西海、南海、北海有聖人，又何嘗不是諸聖同德呢？此諸聖，在人文大圈內，則一齊融化了。各有品，各有德，集此各品各德，放大光輝，此之謂「人文」，此之謂「文化」。人生所得，便是得了此文化。得了此人文之大化。而其基礎，則在各人所得之一品一德上。

八

以上述說了中國人關於「德」的觀念之大義竟。但我以上所述，多引用了孟子話，因關於此一面，孟子的話，幾乎可以代表中國儒家全部的意見。其實道家也極重德，莊老書中德字，較之論語、孟子更多了。而且莊子書中也提出許多關於理想人的話，惟莊子不喜稱聖人，故改稱至人

與眞人。而在至人眞人之上，也同樣有神人，那卽是人而神，與孟子同一想像。此一種人而神的觀念，在道家傳統之演進裏，變成了後世神仙思想之淵源。

其次再說到佛家，南朝生公已竭力主張人皆有佛性，惟其人皆有佛性，故人人皆可成佛，豈不與孟子「人皆可以爲堯舜」之說，異途同歸嗎？但生公所謂之頓悟，還是指其悟於理而言。到唐代禪宗興起，始單提直指，專言「明心見性」。禪宗之所謂性，乃指一種覺。其實凡所謂得於性，則必然成其爲一種覺。此覺，乃一種內在之「自覺」。若說人生一切空，惟此一種內在之自覺則決不空。由禪宗說來，一旦大徹大悟，覺性當下呈露，卽現前具足，立地可成佛。如是則涅槃卽在眼前，煩惱世界轉瞬成爲極樂淨土，更何待於出世，更何待於再生？當知此卽仍是中國傳統思想裏之所謂「德」。得於性而內在具足，再無所待於外，在儒家則成爲「聖」，在道家則成爲「眞」，在佛家則成爲「佛」。三宗教法各異，但就其德的一觀念而言，則仍是相通合一，不見其有異。於是修行佛法，可以不必再出世，卽在塵俗中，一樣可證果。於是把原始佛教的出世情緒沖淡了，仍轉回到中國傳統思想所側重的那一番內在自覺之德上。

惟其中國傳統思想裏「德」的一觀念，有如是深潛的力量，因此直到宋儒格物窮理一派，如朱熹說：「衆物之表裏精粗無不到。」那豈不已完成了窮格物理的終極境界了嗎？而他還得補一

句再說：「吾心之全體大用無不明。」當知此一句，便是指的內在自覺之德了。若有德，則在他自己心下該無不明。若沒有了這一德，則外面一切物理，儘使窮格無遺，還是與自己人生無交涉，人生畢竟仍是一場大脫空。試問窮格了物理，人生所得者又何在呢？若說是有所得，則仍必回到肉體人生一切衣食住行種種物質享受上。但那些，如我上面所述，早已為各派宗教所看不起，認為到頭一場空。我們若明白得此意，便知宋儒格物窮理之學，畢竟與近代西方科學精神仍不同。而如我上面所說，在中國思想裏，科學與宗教可以會通合一之點，也可由此參入了。

九

中國人重「德」，因此更重「行」。孔子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」若說思想，畢竟僅屬知一邊，「好之」便開始轉到行的方面來，「樂之」則純出行的一面，即是所謂德了。人生畢竟重在行，重在德。僅是知，包括不了全人生。而且憑空人那得會有知？必是行了纔有知，而且知了仍須行。知只如夏螢在飛行時那尾巴後梢發的光。所以中國人一向看重行，更勝於看重知。中國古代尚書裏早說：「知之匪艱，行之維艱。」這是教人須重行。明代王

陽明也說：「即知即行，不行仍是未知。」仍是教人去重行。他又說：「知是行之始，行是知之成。」但此所謂知，所指是良知。良知則不求知而早自知。良知即是天所賦與人之性，如是則仍是重在行。最近孫中山先生又說：「知難行易。」他的意思，還是鼓勵人去行。如是則在中國社會，便不易產出如西方般的思想家。

法國哲學家康德，曾把人類思想分成三階段，起先是神學的，宗教的。其次是玄想的，哲學的。最後始是實證的，科學的。如照康德分法，中國思想很早便走上第三階段，即康德所謂的實證。於何實證？則只有實證之於行。科學的長處，長在可以隨時切斷，隨處切斷，逐步求實證。如演算草，二十二加三十一，儘可分開算。二加一等於三，先把此一節切斷，看它對不對。如對了，再算二加三，等於五。又對了，那總數是五十三，再也不會錯。當知一切科學，全可如此把來切斷，逐步去求證，一步對了再一步。

研求自然眞理當如此，研求人生眞理，也得該如此。孔子說：「學而時習之，不亦悅乎！」此可以切斷下文，單從這一句求實證。你試且學而時習之，看己心悅不悅，儘不必連看下一句。縱使下一句有錯，這一句先可實證確定它不錯。然後再及下一句，「有朋自遠方來，不亦樂乎！」你也儘可不連上，不接下，切斷看，單去實證它對不對。如有朋自遠方來，且看你心樂不樂。待

你學養工夫深了，孔子說：「人不知而不慍，不亦君子乎！」這一句，一樣可切斷看。遇人不我知，試看我心慍不慍。若我心覺有慍，試問爲何生有此一慍，成不成君子？因此孔子這些話，在中國人說來是德言，卽所謂有德者之言，此乃由人生實踐確有所得了纔如此說，不是憑空由思想來。你要明白孔子這三句話，也只有如孔子般，同樣去人生實際求實證。

或有人懷疑，中國一向無哲學，甚至說中國沒有系統嚴密的思想。在中國，一些傳誦古今的話，只像是格言，零零碎碎，各不相顧，好像只是些經驗談，又像是平淺，又像是武斷，又像是神秘。其實這是中國人把行爲實證與語言思想，融合成一片，相顧並進而有此。中國人思想，則務求與體驗合一，不讓思想一條線單獨地直向前，這是中國思想之妥當穩健處。中國人務求把思想與行爲交融互化，一以貫之，此乃中國思想一大特點。若以言證言，又以言引言，說了一大套，到頭只是一番閒說話，距離人生實際反遠了。驟然看，不是沒有奇偉深密處，但回頭配合到實際人生來，便總有所不合。

西方思想，正爲好從一條線引申推演到盡頭處。如說宇宙何由始，萬物何由生，人生終極到底爲的是什麼？不論宗教家和哲學家，都好在此等處用心思，儘推演，儘引申，未嘗不言之成理，持之有故，自成了一套理論，但與實際人生則愈離而愈遠。而且那一套，又是有頭有尾，竟

體完密。若說它錯了，竟可是通體錯。於是只可說：「吾愛吾師，吾尤愛眞理。」不得不從頭另再來一套。於是眞理是眞理，人生是人生。這一派是這一派，那一家是那一家。我們讀西洋哲學史，眞可說是上天下地，無奇不搜。極斑爛，但也極駁雜。極齊整，但也極破碎。若僅是一哲學家，著書立說，託之空言，還不打緊。若認眞要把此某一家所發現主張的眞理來確實表現到人生，來強人以必從，又或憑藉政治力量來推行實現此眞理，這總不免會出大毛病。即如柏拉圖的理想國，幸而在當時，沒有人切實去推行。近代如馬克思，他的唯物史觀，豈不也首尾完具，自成一套嗎？不幸是眞有人來憑藉力量，想推行實現此一套，於是便闖出了大亂子。其病則在從純思辨純理智的路上來求眞理，眞理只在思索上，只在言辨上。不知一切思索言辨，本從人生實際來，而人生實際，則並不從思索與言辨來。純思維純理智的路，越走越遠，只能說人生中可有此一境，但此一境則走偏了，決不是人生之大全，而且也不是人生主要的中心。

人生實際，則徹頭徹尾是一個「行」。在馬克思當時，對他資本主義之弊害，亦非無所見。若能見到這裏，從這裏下手，且把當時所見資本主義之弊害，就人性人道人生實踐中，隨宜逐步求改變，初看好像是頭痛醫頭，腳痛醫腳，太不徹底了，但如此決不見大毛病。現在則所見只在一點上，由此一點演繹引伸，自成一大全體，此一全體，則是純思維，純理智的，只成爲一個哲

學思想的體系。這一套眞理，則是一套哲學的眞理。由此再回頭來，把他那套眞理推進實際人生，則早不是那麼一回事。現在人都知馬克思的預言是錯了。但畢竟還有人在愛惜他那首尾完整，在語言邏輯，在理智思索上所編造出來的那一套眞理。

讓我再說一淺譬吧！譬如醫生診病，就病論病來治病是應該的，卻不該因見了病，而推演引申開去，從思辨上，在意想中，創造出一個不會有病的理想體格來，然後再回頭，照此理想體格來改造人身之結構。如此的醫理，則非殺盡天下人不可。所恨者，殺盡了天下人，而此一種理想體格，除卻在其思想理論中出現以外，仍不能在人生實際中出現。

一〇

我此上之所說，並不是在批評馬克思，我是在批評那些把知行分別開，讓思想單獨演進，於純思維純理智中見眞理，而再回頭來強人以必從的那一套。若從中國人觀點，「言顧行，行顧言」，不把言語單獨地演進，因此名言邏輯之學，在中國思想史裏特別不長進，而中國也遂沒有了哲學家。中國人未嘗不思想，但想了一頭緒，便轉向當前人生實際求可能之體驗與實證。因此

不會有大出錯。所以說：「默而成之，不言而信，存乎德行。」

孔子又曾說：「思而不學則殆，學而不思則罔。」又說：「我嘗終日以思，無益，不如學也。」學，效也，覺也。須知與行合一並進始是學。而且學已偏重在行的一邊了。因此在中國，則特別重視一學者。中國人又常稱此人有學問，不稱此人有思想。學之極致則為聖。中國人所看重的聖人，則無寧是看重此聖人之德行，尤勝於看重此聖人之思辨。此因中國人認為人生眞理當由行為見，行為中卽包有思辨與理智。若單從純思辨，純理智的路去求眞理，則決不能把握到人生眞理之主要處。若要把握到人生眞理之主要處，則惟有以人生實踐為中心，而一切思想理論，則常環繞此中心，不許其馳離得太遠去。至於如何是人生主要眞理，其最要一項目，卽如上述，乃在人生須確然有所得。因此中國人常好以「德行」兩字連言。若求人生之眞實確然有所得，則自必重於行。因此在中國人「德行」一觀念之下，不僅個人與社會獲得了調和，而且天人之際卽人生與大自然也獲得了調和。

我們又可說，中國人的重德觀念，頗近於西方人之宗教精神。而中國人的重行觀念，則頗近於西方人之科學精神。惟在西方，宗教與科學，各走一端，而各走不到盡頭處。若求走到盡頭，反會出大毛病。只有中國，乃求以人文科學之實踐精神，卽體驗方法，來求到達與完成中國人人

文宗教之理想與追求。中國人以人文爲中心，即以人性爲中心，故可儘教人走到盡頭處。愈能走盡則愈好。因此中國人希望有全德，有大德。如是則在中國人「德行合一」的觀念下，西方宗教與科學兩途，也可獲得了調和。

（原載民國四十四年二月民主評論第六卷第四期。）



第四講　氣運

上面三講，第一第二講道理與性命，乃從抽象的理論方面原則方面來述說中國思想裏的宇宙觀與人生觀。第三講德行，則承續第二講，從人生原理具體落實下來講到人生之實踐。今天輪到第四講，我的題目是「氣運」二字。此講承續第一講，從宇宙原理具體落實到人生實踐時所發生的許多觀點和理論。換言之，前兩講是抽象的來講宇宙是什麼？人生是什麼？後兩講是具體的來講人生是什麼？宇宙是什麼？會合此四講，我希望能描述出中國思想一個大概的輪廓。

一

中國人常講「氣運」，若把此兩字分開，便是氣數與命運。尤其在時代黑暗，社會動亂，乃及個人遭遇不幸、困難、挫折、失敗時，總喜歡說到氣數與命運。這「氣數」與「命運」兩觀念，

卻不能簡單地說是中國世俗的迷信。其實此兩觀念，在中國傳統思想史裏，有其根深柢固的立足點。這是中國傳統思想普遍流傳到全社會，深入人心，而有其堅厚的外圍，與其深微的內涵的，我們該仔細加以分析與闡發。

中國人從古到今都講到那「氣」字，氣究竟是指的什麼呢？我想中國思想裏的氣字，至少該涵有兩要義。一是「極微的」，二是「能動的」。若把宇宙間一切物質，分析到最後，應該是極微相似。惟其極微，卽分析到最後不可再分析時，便必然成爲相似了。若不相似，應該仍不是極微，仍屬可分。那一種極微相似，不可再分析的最先物質，乃宇宙萬物之共同原始，中國人則稱此爲「氣」，因此亦常以「氣質」連言。

試問這一種極微相似的氣，如何會演變出宇宙萬物的呢？這就要講到氣之第二特性，卽氣是能動的，不停止的，不能安靜而經常在活動的。惟其如此，所以能從極微相似變化出萬有不同來。

此氣之變化活動，簡單說來，只有兩形態。一是聚與合，又一是散與分。宇宙間只是那些極微相似的氣在活動，在聚散，在分合。聚而合，便有形象可覩，有體質可指。分而散，便形象也化了，體質也滅了。聚而合，便開啟出宇宙間萬象萬物。分而散，便好像此宇宙之大門關閉了，

一團漆黑，一片混沌。中國人稱此聚而合者爲氣之陽，俗語則稱爲「陽氣」。分而散者爲氣之陰，俗語稱之爲「陰氣」。其實氣並沒有陰陽，只在氣之流動處分陰陽。氣老在那裏一陰一陽，一闔一闢，此亦卽中國人之所謂道。所以道是常動的，道可以包有正反兩面，道可以有光明，也可以有黑暗。理則附於氣而見。如二加二等於四，二減二等於零，同樣有一理附隨著。

氣既是極微相似，必積而成變。所謂變，只是變出許多的不相似。那些不相似，則由所積之數量來。所以我們說「氣數」，此數字卽指數量。氣之聚，積到某種數量便可發生「變」。其積而起變的一段過程則稱「化」。如就氣候言，一年四季，從春到夏，而秋，而冬，這是變。但變以漸，不以驟。並不是在某一天忽然由春變夏了，乃是開春以來，一天一天地在變，但其變甚微，看不出有變。我們該等待著，春天不會立刻忽然地變成了夏天，只是一天天微微地在變。此種變，我們則稱之爲化。等待此種微微之化積到某階段，便忽然間變了。到那時，則早不是春天，而已是夏天了。

再以火候來說，如火煮米，不會卽刻便熟的。但究在那一時米忽然煮熟了的呢？這不能專指定某一時而言。還是積微成著，熱量從很小的數字積起，我們仍得等候。鍋中米雖不立刻熟，但實一秒一秒鐘在變，惟此等變，極微不易覺，像是沒有變，故只稱爲化。但燒到一定的火候時，

生米便變成了熟飯。

我們的生命過程也如此，由嬰孩到幼童，從幼童到青年，從青年而壯年而老年而死去。也不是一天突然而變的，還是積漸成變，此積漸之過程，則亦只稱為化。

因此宇宙一切現象，乃在一大化中形生出萬變。若勉強用西方哲學的術語來講，也可說這是由量變到質變。因中國人說氣，乃是分析宇宙間一切萬物到達最原始的一種極微相似。就氣的觀念上，更不見有什麼分別。盈宇宙間只是混同一氣，何以會變成萬物的呢？其實則只是此相似之氣所積的數量之不同。如是則一切質變，其實盡只是量變。宇宙間所形成的萬形萬象，一句話說盡，那都是「氣數」。

因此，氣數是一種「變動」，但同時又是一種「必然」。此種變動，從極微處開始，誰也覺察不到，但等他變到某一階段，就可覺得突然大變了。孟子說：「我善養吾浩然之氣。」那浩然之氣如何養的呢？孟子說：「是集義所生者。」何謂集義？只要遇到事，便該問一個義不義，義便做，不義便不做。故說：「勿以善小而弗為，勿以惡小而為之。」起先，行一義與行一不義，似乎無大區別，但到後便不同。孟子又說：「以直養而無害。」平常所謂理直氣壯，也只在某一時，遇某一事，自問理直，便覺氣壯些。但若養得好，積得久，無一時不直，無一事不直，那就

無一時無一事不氣壯。如是積到某階段，自覺仰不愧於天，俯不怍於人，這如火候到了，生米全煮成熟飯，氣候轉了，春天忽變爲夏天。內心修養的功候到了，到那時，眞像有一股浩然之氣，至大至剛，塞乎天地，莫之能禦了。那一股浩然之氣，也不是一旦忽然而生的。孟子說：「所過者化，所存者神。」浩然之氣近乎是神了，但也只是過去集義所生。因在過去時，以直養而無害，積義與直，積得久而深，一件事一件事的過去，好像都化了，不再存在了，卻突然覺如有一股浩然之氣存積在胸中，那豈不神奇嗎？

這不僅個人的私德修養有如此，即就社會羣衆行爲言，亦如此。所謂社會羣衆行爲，此指「風氣」言。風氣是羣衆性的，同時又是時代性的。在某一時代，大家都如此般行爲，那就成爲一時代之風氣。但風氣常在變，只一時覺察不到，好像大家都如此，而其實則在極微處不斷地正在變。待其變到某一階段，我們才突然地覺到風氣已轉移了。若我們處在一個不合理想的時代，不合理想的社會中，我們必說風氣不好，想要轉移風氣。但我們該知風氣本來在轉移，只我們該懂得究竟風氣如何般在轉移，那我們也可懂得我們該如何般來轉移風氣了。

二

讓我們先講風氣如何般形成。再說到如何般轉移。讓我舉一個最淺之例來加以說明。女子服裝，有時那樣時髦，大家那樣打扮，便成爲風氣。有時那樣不時髦了，大家不再那樣打扮，便說風氣變了。有時那一套打扮正盛行著，好像非如此打扮便出不得門，見不得人似的。但轉瞬間不行了，正爲那一套打扮，才使她出不得門，見不得人了。袖子忽而大，忽而小。裙子忽而長，忽而短。領子忽而高，忽而低。大家爭這一些子，而這一些子忽然地變了，而且是正相反的變。風行的時候，大家得照這樣子行。不風行的時候，誰也不敢再這樣行。這叫做風氣。但誰在主持這風氣呢？又是誰在轉移這風氣呢？風氣之成，似乎不可違抗，而且近乎有一種可怕的威力。但一旦風氣變了，這項威力又何在呢？可怕的，忽而變成爲可恥的，誰也不敢再那樣。以前那一種誰也不敢違抗而近乎可怕的威力，又是誰賦與了它，誰褫奪了它的呢？

開風氣，主持風氣，追隨風氣，正在大羣眾競相趨附於此風氣之時，又是誰的大力在轉移那風氣呢？其實風氣之成，也是積微成著，最先決不是大家預先約定，說我們該改穿窄袖，改穿短

裙了。因此開風氣，必然起於少數人。少數人開始了，也決不會立刻地普遍流行，普遍獲得大羣眾模倣它。最先模倣此少數的，依然也只是少數。然而積少成多，數量上逐漸增添，到達某一階段，於是競相追步，少數忽然變成了多數，這也是一種「氣數」呀！

本來在大家如此般打扮的風氣之下，誰也不敢來違抗的。最先起來另弄新花樣的人，必然是少數，少之又少，最先則只由一二人開始。此一二人，其本身條件必然是很美，很漂亮，但時行的打扮，或許在她覺得不稱身。她求配合她的本身美，才想把時行的打扮略爲改換過。但她這一改換，卻給人以新鮮的刺激，引起了別人新鮮的注意。立刻起來模倣她的，也一定和她具有同樣的本身美，同樣感到流行的時裝，和她有些配不合，她才有興趣來模倣此新裝。在她們，本身都本是美女，換上新裝，異樣地刺激人注意，於是那新裝才開始漸漸地流行了。

若我們如此般想，原來那種時髦打扮，本也由少數一二人開始。而此少數一二人，本質必然是一個美人，惟其本身美，又兼衣著美，二美並，美益增美，才使人生心羨慕來模倣。但起先是以美增美，後來則成爲以美掩醜了。因醜女也模倣此打扮，別人見此新裝，便覺得美，豈不借此也可掩過她本身的幾分醜了嗎？但更久了，大家競相模倣，成爲風氣了。大家如此，見慣了，便也不覺得什麼美。而且具有本質美的畢竟少，醜的畢竟多。那一種時裝，美的人穿著，醜的人也

穿著。醜人穿的越多，別人因於見了穿著此服裝者之醜，而漸漸連帶討厭此服裝。到那時，則不是以美掩醜，而變成以醜損美了。到那時，則社會人心漸漸厭倦，時裝新樣，變成了俗套。那些具有本質美的女子反受了損害。她們中，有些不甘隨俗趨時，同流合汚，於是想別出心裁，照她自己身段和膚色等種種條件來自行設計，重新創出一套新裝來，於是又回復到從前以美增美之第一階段，而她的新裝遂因此時行了。

但上述轉變，也還得附有其他的條件。新裝必然開始在大城市，美女試新裝，必然是遇到大的筵宴舞會或其他交際場合之隆重典禮中，而才得以她的新裝刺激別人，影響大眾，很快形成了新風氣。若在窮鄉僻壤，儘有美女，決不會有新裝。若閨房靜女，縱在城市，卽有新裝，也不會很快地風行。故古代有宮裝，有貴族貴夫人裝，有妓裝。近代有電影明星、交際花、時代名女人等，她們在大都市，大場合，易於激動人注意。這些大場合，我們則稱之曰「勢」。縱使是美女，本質儘是美，又是新裝，修飾打扮也够美，各種條件都配齊，但若沒有勢，仍不行。因此風氣形成，除卻創始者之內在本質外，還需其外在的形勢。而此所謂勢者，其實則仍是數。因此「氣勢」也卽是「氣數」，必須數量上增到某分際始生勢。孤芳自賞，則決不會成風氣。

如上分析，可見風氣雖時時而變，但不論開風氣與轉風氣，在其背後，必有一些經常不變的

眞理作依據。卽如女子服裝，所以能成風氣，第一，依據於人羣之愛美心與其對美醜之鑒別力。第二，依據於女性自身之內在美，本質美，然後再配合上服裝修飾一些外在美，如是始可以來滿足人羣之愛美要求，而始得成爲一時之風尙。但江山代有異人出，燕瘦環肥，各擅勝場。如當肥的得勢，人羣的鑒賞興趣，集中在肥的那一邊，那些修飾外在之美，也配合在肥的一邊而發展。瘦的美便掩蓋了。一旦瘦的得勢，人羣的鑒賞興趣，又轉移到瘦的一邊來，而那些修飾外在之美，也就配合於瘦的條件而發展。所以服裝風氣之時時有變，決不當專以人心之喜新厭舊這一端，來作平淺的解釋。當知新的不就是美的，若專在標新立異上用心，也未必便能成風氣。

老子說：「天下皆知美之爲美，斯惡已矣。」其實天下人又何嘗眞知美之所以爲美呢？西施捧心而顰，東施也捧心而顰，顰的風氣卽由是而形成。但盡人皆顰，則愈見顰之醜，於是顰的風氣也不得不轉移。果子熟了要爛，花開足了要謝，人老了要衰，風氣成爲俗尙了，則不得不變。惟風氣必從少數人開始，此少數人開創風氣，必從此少數人之各別的個性出發。天下多美婦人，但個性不同，美的條件不同。佔優勢的登高而呼，一呼百應，就成風氣。但她也必得能呼。儘在高處，不能呼，還是沒影響。能呼是她的本質美，占高處便有勢。總之，風氣之開創與轉移，必起始於少數，並且決定於少數之個性。因此，必尊重個性，培養個性，才是開風氣與轉風氣之先

決條件。

中國人常稱「時代」，又稱「時勢」。當知此一時，彼一時，彼一時必然會來代替這一時，而那更替接代之轉移契機，則有一個勢。中國人又常說：「時勢造英雄，英雄造時勢。」其實此兩語並沒有大分別。凡屬英雄，必能造時勢，而英雄也必爲時勢所造成。但若轉就時勢論，也如此。儘有了時勢，沒有英雄，仍不成。當流行的時裝變成了俗套，就得要變，但還得期待一眞美人出世，而那新美人，又得要有勢。一般說來，電影明星易於影響大家閨秀，大家閨秀便不易影響電影明星。而那些空谷佳人，則更難影響人。所以風氣轉變，又須得風雲際會。雲從龍，風從虎，風雲則湊會到龍與虎的身邊，但潛龍仍不能有大作用，必得飛龍在天，那時，滿天雲氣便湊會到他身邊。

再就藝術風尚言，如幾十年來平劇旦角中有梅派，有程派。正因梅蘭芳、程艷秋兩人個性不同，嗓子不同，於是腔調韻味各不同，因此在旦角中形成了兩派。但梅也好，程也好，也都在他們所占形勢好。當知有好嗓子，能自成一派的，同時決不限於梅與程，但梅、程能在北平與上海，便得了勢，他們擁有環境薰染，擁有大眾欣賞，這些都是數。大家捧，不還是數嗎？然則在平劇旦角中忽然有梅、程出現，那也是氣數。循至唱旦角的，不學梅，便學程，新腔漸漸變成了

俗調，等待一時期，再有一位個性與梅、程不同的新角色出來，那時便有新腔調，便有新花樣，而劇臺上便轉出了新風氣。

三

以上都是些人人能曉的話，讓我們進一步探討，講到學術與思想，那也是有時代風氣的。學術思想，決然由一二大師開創。開創學術思想的人，他感到對他時代，不得不講話。他所講，在當時，常是從未有人如此般講過的。孔子以前，並未先有一孔子。孔子的話，記載在論語上，論語中所講，在以前，並非先有一部論語講過了。但在孔子，並非存心標新立異要如此講。只是在他當身，他內心感到有些話，不得不講。縱在以前絕未有人如此般講過，但他內心感到非如此講不可。他講了，於是有顏淵、子路、子貢一輩後起的優秀青年，跟著他來講，這樣便受人注意，講出一風氣來。但成了風氣，大家如此講，那就成爲俗套了。

風氣之成必挾著一個勢，但由風氣變成俗套，則所存也只是勢利了。於是便有墨子出頭來反對。墨子所講，也有墨子一邊的眞理，墨子所以能另開一風氣，另成一學派，決不是偶然的。他

本身個性既與孔子不同，他的時代又不同，他也抓著一些眞理，他所抓著的那些眞理，與孔子有不同。於是另一批靑年，如禽滑釐之徒，又大家跟隨墨子，講墨子那一套。墨學得勢了。成名了。接著又來楊朱與孟子，接著又來莊周、荀卿與老子，全走的如我上述的同一條路線。直從孔子到韓非，三百年間，你反對我，他又反對你，一個接著一個，還不像女子服裝般，窄袖變寬袖，長裙變短裙，一套一套在不斷地變化嗎？那也是風氣。

學術思想，決沒有歷久不變的，只是慢慢地變，變得比女子服裝更要慢得多。到了漢代，發生了一大變，人們都說，兩漢學術思想，和先秦時代不同了。魏、晉、南北朝、隋、唐時代，又不同了。宋、元、明時代，又不同了。清代兩百六十年，又不同了。我們此刻，和清代學風又不同了。那些變化，其實仍還是氣數，仍還是在一大化中引生出萬變，仍還如女子服裝般，依著同樣的律則在轉動。

當知一切新風氣之創闢，其開始必然在少數。而在此少數人身上，又必然有其恒久價値的本質美，內在美。此種具有永恒價値之本質美，內在美，又必早已埋伏在絕大多數人心裏。因此仍必在多數人心上顯現出。即如美女之美，也即是多數人所欣賞之美。一切美之型式之出現，不能不說是先在多數欣賞者之心裏早埋下了根。品德之美亦然。故孟子說：「聖人先得吾心之所同

然。」一代大師，在學術思想上有創闢，彼必具有一番濟世、救世、淑世、教世心，而又高瞻遠矚，深思密慮，能補偏救弊，推陳出新，發掘出人人心中所蘊藏所要求之一個新局面與新花樣。他一面是挽風氣，救風氣，一面是開風氣，闢風氣。其發掘愈深，則影響衣被愈廣。但此種美，並不如女性之形體美，風度美，可以一映即顯，隨照即明。

因此一代大師在學術思想上之創闢與成就，往往舉世莫知，而且招來同時人之誹笑與排斥，只有少數聰明遠見人，才能追隨景從。如是積漸逐步展開，往往隔歷相當歲月，經過相當時期，此項本質內在之美，始可獲得多數人之同喻共曉。但到那時，早已事過境遷，此一時，彼一時，又待另一派新學術思想針對現實，繼起創闢。而且最先此一創風氣者，彼言人之所不言，爲人之所不爲，在舊風氣中，彼乃一孤立者，彼乃一獨見者，彼乃一叛逆者，彼乃一強固樹異者。彼之一段精神，一番見識，必然因於其處境孤危，而歷練奮鬭出格外的光彩來。但追隨景從他的，處境不如他孤危，覓路不如他艱險，他早已闢了一條路，別人追隨他，縱能繼續發現，繼續前進，所需的精力識解，畢竟可以稍稍減輕，因而光彩也不如他發越。如是遞下遞減，數量愈增，氣魄愈弱，每一風氣，必如是般逐步趨向下坡。待到多數景從，而風氣已弊，又有待於另一開創者來挽救。

所以少數者的事業，本是爲著多數而始有其價值與意義。但一到多數參加，此一事業之價值與意義，也隨而變質了，仍待後起的少數者來另起爐竈。關於學術思想，正爲多數參加，其事不易，故此項風氣，可以維持稍久。而如女子服裝之類，多數參加得快，風氣改變得也快。

四

再就宗教言，姑以中國俗語所說的祖師開山爲例。當知祖師開山，不是件容易事。俗話說：「天下名山僧佔盡。」可是佔一名山，其間儘有艱難，儘有步驟。其先是無人迹，無道路，所謂「叢林」，則眞是一叢林。從叢林中來開山，也決不是大批人手集合著，一起來可以彈指即現的。其先只是孤零零一人，一峭巖古壁，一茅團。此人則抱大志願，下大決心，不計年月，單獨地在此住下來。附近人則全是些樵夫牧童，窮塢荒砦，他們逐漸知道有這人了，又爲他這一番大志願大決心所驚動，所感召，漸漸集合，湊一些錢來供養他，乃始有小廟宇在此深山中無人迹處湧現。當知此乃祖師開山之第一步。此後又逐漸風聲播擴，信徒來集者日多。或有高足大德追隨他，繼承他，積甚深歲月，纔始有美輪美奐，金碧輝煌之一境，把這無人煙的荒山絕境徹底改換

了。這是所謂的「開山」。

但我們該注意，那開山祖師，並不是沒有現成的寺廟可供他住下，來過他安定而舒服的生活。他爲何定要到此荒山無人迹處來開山？當知在深山窮谷開闢大寺廟，不是件簡單事。他當初依靠些什麼，能把那廟宇建築起？至少在他當時，是具有一段宏願，經歷一番苦行，而那些事，漸漸給後來人忘了。後來人則只見了那座金碧輝煌的大寺廟，千百僧眾集合在那裏，香火旺盛，滿山生色。但此大寺廟，到那時，卻已漸漸走上了衰運。若使另有一位抱大宏願，能大苦行的大和尚，終於會對此金碧輝煌的大建築，香煙繚繞的大梵宇，不感興趣，而又轉向另一深山無人迹處去再開闢。這些話，並不是憑空的想像話，乃是每一住在深山大谷做開山祖師的大和尚，所共同經歷的一段眞實史迹之概括敍述。

讓我更拈舉一更小的例來講。大雄寶殿的建築，是非常偉大的，在此建築前面栽種幾棵松柏來配合，這也不是件尋常事。依常情測，必然是建殿在前，栽樹在後。松柏生長又不易，須得經過百年以上，纔蒼翠像一個樣子，纔配得上此雄偉之大殿。一開始，稚松幼柏，是配不上此大殿巍峩的。但在創殿者的氣魄心胸，則一開始便已估計到百年後。當知他相擇地形，來此開山，在他胸中，早有了幾百年估量。但到殿前松柏蒼翠，與此一片金碧相稱時，那創殿人早已圓寂，藏

骨僧塔了。

我有一次在西安偶遊一古寺，大雄寶殿已快傾圮了，金碧剝落，全不成樣子。殿前兩棵古柏，一棵仍茂翠，大概總在百年上下吧！另一棵已枯死。寺裏當家是一俗和尚，在那死柏坎穴種一棵夾竹桃。我想此和尚心中，全不作三年五年以外的打算，那大殿是不計畫再興修了，至少他無此信心，無此毅力。夾竹桃今年種，明年可見花開，眼前得享受。他胸中氣量如此短，他估計數字如此小，那寺廟由他當家，眞是氣數已盡了。

如此想來，名刹古寺，即就其山水形勢氣象看，那開山的祖師，早已一口氣呑下幾百年變化。幾百年人事滄桑，逃不出他一眼的估量。我們上殿燒香，並不必要禮拜那些泥菩薩，卻該禮拜此開山造廟人。當知此開山造廟人之値得禮拜，在其當時那一番雄心毅力，慧眼眞修，豈不確然是一個活菩薩？至於在大雄寶殿上那幾尊泥塑木雕的飛金菩薩，那只是此開山造廟人之化身而已。若無開山造廟人，試問那些菩薩那裏去泥上金碧，顯出威靈來。

五

讓我們再從宗教上的開山祖師，轉換論題來講政治上的開國氣象吧。開國更不比開山，即就近代史舉例，如孫中山先生，他爲何不去考秀才，中舉人，考進士，中狀元？有著現成大廟不住，他偏去五岳進香，歷盡千辛萬苦，做一行腳僧。他立志要造一所大廟，到今天，大雄寶殿還沒有完工，殿前松柏還沒有長成，一切配合不起，所以他臨死說：「革命尚未成功，同志還須努力。」這是何等艱鉅的一項工作呀！但若國家有了規模，社會漸漸郅治昇平，那時的政府像樣了，功名在此，富貴亦在此，於是大家都想享福，湊熱鬧，那政府也就漸漸腐化，快垮臺了，於是另有人再來做行腳僧。飛金塗碧的菩薩不再有威靈，另一批泥塑木雕的新佛，又在另一大雄寶殿裏顯威靈。世界各國的歷史，民族興衰，社會治亂，都逃不出此一套。世運永遠是如此。積微小的變動，醞釀出極大的興革來。積微成著，勢到形成，從量變到質變，從少數一二人創始，到多數大眾隨和，而定形，而變質，而開新。中國人則一句話說它是「氣數」。

我們先得能看破此世界，識透此世界，纔能來運轉此世界，改造此世界。我們得從極微處，人人不注意，不著眼處，在暗地裏用力。人家看不見，但驚天動地的大事業，大變化，全從此看不見處開始。祖師開山，不是頃刻彈指可以湧現出一座大雄寶殿來。他自己努力不夠，待他徒子徒孫繼續地努力，只從極微處極小處努力。氣數未到得等待，等待復等待，氣數到了，忽然地新

局面創始了。你若問，此新局面是何時創始的，那卻很難說。你須懂得「氣數」二字之內涵義，去慢慢地尋究思量了。但若氣數完了，則一切沒辦法，只有另開始。譬如花兒謝了，果兒爛了，生米煮成熟飯了，便只有如此，更沒有辦法了。

上面所講的「氣數」，既不是迷信，也不是消極話。但一些沒志氣無力量的人，也喜歡借此說法來自慰。古書裏一部周易，宋儒邵康節，用數理來作種種推算。現社會一切命理推算，還是全部運用著。亦可說中國民族對歷史有特別愛好，對歷史演進，對人事變化，也特別有他們一套深微的看法。因之氣數未到，會促之使它到。氣數將盡，會續之使不盡。驚天動地，旋轉乾坤的大事業，在中國歷史上，時時遇到，中國人則只稱之曰「氣數」。這兩字，如非深究中國歷史人物傳統的思想與行爲，很難把握其眞義。

六

現在繼續講「命運」。中國人講氣，必連講數。因氣是指的一種極微而能動的，但它須等待積聚到一相當的數量，然後能發生大變化大作用。「命」是指的一種局面，較大而較固定，故講

命必兼講「運」，運則能轉動，能把此較大而較固定的局面鬆動了，化解了。而中國人講氣數，又必連帶講命運。這裏面，斟酌配合，銖兩權衡，必更迭互看活看，纔看得出天地之化機來。

中國社會迷信愛講命，命指八字言，八字配合是一大格局，這一格局便註定了那人終生的大命。但命的過程裏還有運，五年一小運，十年一大運，命是其人之性格，運是其人之遭遇。性格雖前定，但遭遇則隨時而有變。因此好命可以有壞運，壞命可以有好運，這裏的變化便複雜了。

讓我們回憶上次「性命」一講，人性本由天命來，由儒家演化出陰陽家，他們便種下了中國幾千年來社會種種迷信之根苗。他們說，人的性格有多樣，天的性格亦如是。如春天，乃青帝當令，他性好生。冬天，黑帝當令，他性好殺。因此春天來了，眾生競發，冬天來了，大地肅殺。天上有青、黃、赤、白、黑五帝，更迭當令，由此配合上春、夏、秋、冬四季之變化，又配合上地上萬物金、木、水、火、土五行，來推論宇宙人生一切運行與禍福。這一派的思想，流傳在中國全社會極深入，極普遍，極活躍，極得勢，我們也該得注意。

此派所謂五行，其實只是五種性。他們把宇宙萬物，概括分類，指出五種各別的性格，而舉金、木、水、火、土五者作代表。既是五性，又稱五德，但何以又說「五行」呢？因中國古人認為，異性格相處，有相生，亦有相勝相尅。因此任何一種性格，有時得勢，有時不得勢。得勢

了，可以引生出另一種性格來。同時又可尅制下另一種性格。被尅制的失勢了，但被引生的得勢，那引生它的也即失勢了。如是則萬物間此五性格永遠在相生相尅，交替迭代，變動不居，而到底仍會循著一環，回復到本原的態勢上來。如木德當令，金尅木，木德衰，金德旺。但火尅金，水尅火，土尅水，木尅土。如是則木德又當令了。又如木德當令，木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。如是一循環，木德又得勢，又當令了。此所謂「五德終始」。宇宙一切變化，粗言之，是陰陽一闔一闢。細分之，是五行相尅相生。莊子書中所謂「時爲帝」，即是此意。主宰天地的也在變，有時木德爲帝，有時則火德爲帝了。此乃一大原則，但輾轉引伸，便造成種種避忌與迷信的說法來。

本來陰陽五行之說，主要在講宇宙的大動向，循此落實到人生界，於是有世運，有國運。而循次遞降到維繫主宰此世運與國運的幾個大家族與大人物，於是又有家運與某一人的運。而更次遞降，則每一人呱呱墮地，便有人來替他算八字，排行運了。那些則就不可爲憑了。又由五行八字轉到地理風水，如西周都豐鎬，東周遷洛邑。前漢都長安，後漢遷洛陽。建都形勢，有關國運與衰。而循此遞降，如上述祖師開山，某一山的氣象形勢，風景雲物，山水向背，交通脈絡，這在此一寺宇之幾百年盛衰氣運，也可說有莫大關係的。但再次遞降，到某一家宅，一墳墓，甚至

一門戶，一桌椅之位置形勢，吉凶休咎，便又不足爲憑了。

宋儒張載曾說：「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」此是儒家說法。大眾多數人的命，依隨於大氣運而定。大氣運可以由一二人主持而轉移。此一二人所能主持轉移此大氣運者，則在其方寸之地之一心。此方寸之地之一心，何以有此力量？則因有某一種學養而致然。此一種學養，往古聖人已創闢端倪，待我們來發揚光大。萬世太平之基，須在此一二人方寸之地之心上建築起。若專講氣數命運，兩眼只向外看，回頭忘失了此心，則氣數命運一切也無從推算了。當知由天道講，性本於命。由人道講，則命本於性。因此發揚至善之性，便可創立太平之運。又當知，由天道講，則數生於氣。由人道講，則氣轉於數。因此積微成著，由集義可以養浩然之氣，由一二人之心，可以主宰世運，代天行道了。

現在讓我們姑爲中華民族國家前途一推其命運。若論命，我中華國家民族，顯然是一長生好命，後福無窮的。若論運，則五十年一小變，一百年一大變，這最近一百年來，我中華國家民族，正走進了一步大惡運。此惡運則交在中西兩大文化之相衝相尅上。但論運，指遭遇言。論命，指格局言。我中華國家民族，顯然是一大格局。當知天下無運不成命，無命也不成運。當前的大危機，則在大家都太注重在目前的行運上，而忽忘了本身的八字大格局。你自己八字忘了，

下面的一步運，誰也無法來推算。

七

現在我再將「氣運」二字，聯結來談一談。當知氣由積而運，氣雖極微，但積至某程度、某數量，則可以發生一種大運動。而此種運動之力量，其大無比，無可遏逆。故氣雖易動，卻必待於數之積。命雖有定，卻可待於運之轉。

氣如何積？運如何轉？其機栝在於以氣召氣，所謂：「同聲相應，同氣相求，雲從龍，風從虎，聖人作而萬物覩。」又說：「和氣致祥，乖氣致戾。」和順積中而英華發外，一人有慶，兆民賴之。氣與氣相感召，由極微處開始，而可以扭轉大世運。但正因爲氣極微而能動，又易於互相感召，所以少數能轉動了多數。但一到多數勢長，淹沒了少數，此少數人便失卻其主宰與斡旋之勢，而氣運又另向反面轉。若我們認以少數轉動多數者爲一種斡旋，爲一種逆轉，則由多數來淹沒少數者乃一種墮退，乃一種順轉。墮退是一種隨順，爲陰柔之氣，斡旋是一種健進，爲陽剛之氣。但物極必反，貞下可以起元，而亢陽必然有悔。如是則一陰一陽，運轉不已。天道無終

極，而人道也永不能懈怠。所以說：「天行健，君子以自強不息。」

中國人因於此一種氣運觀念之深入人心，所以懂得不居故常，與時消息，得意得勢不自滿，失意失勢不自餒。朝惕夕厲，居安思危，如臨深淵，如履薄冰，一刻也不鬆懈，一步也不怠慢。中國人因於此一種氣運觀念之深入人心，所以又懂得見微知著，所謂月暈而風，礎潤而雨，一葉落而知秋，履霜堅冰至，君子見幾而作，不俟終日。把握得機會，勇於創始，敢作敢為，撥亂返治，常自乎一二人之心之所向，而潛移默化，不大聲以色。中國人因於此一種氣運觀念之深入人心，所以又懂得反而求諸己。或出或處，或默或語，只要把握得樞機，便可以動天地。所謂樞機，則只在他自己之一言一行。若此一言一行，只要感召到另一人，二人同心，其利斷金，便可以無往而不利。所以每當歷史上遇到大擾動，大混亂，便有那些隱居獨善之士，退在一角落，穩握樞機，來斡旋那氣運。中國人因於此一種氣運觀念之深入人心，所以又懂得遇窮思變。所謂「窮則變，變則通，通則久。變通者，趣時者也。」又說：「通變之謂事。通其變，使民不倦。」孔子聖之時者也，則正為他知變。他雖處周末衰世，他決然預知天之未將喪斯文。所以中國人傳統觀念中之聖人，則必然是應運而生的。應運而生，便即是應變而生了。

猶憶我童時讀三國演義，開卷便說「天下一治一亂，合久必分，分久必合」那些話。當時有

一位老師指點我，說這些只是中國人舊觀念，當知如今歐洲英法諸邦，他們一盛便不會衰，一治便不會亂，我們該好好學他們。在那時，我這位老師，正代表著一羣所謂新智識開明分子的新見解。好像由他看來，英法諸邦的太陽，一到中天，便再不會向西，將老停在那裏。但曾幾何時，不到五十年，連接第一第二次世界大戰，英法諸邦也正在轉運了。於是五十一年後的今天，我纔敢提出中國人的傳統老觀念「氣運」兩字，來向諸位作此一番的演講。

但所謂氣運，並不是一種命定論。只是說宇宙乃及人生，有此一套好像是循環往復的變化。宇宙人生則永遠地在變，但所變也有一規律、一限度，於是好像又變回到老樣子來了。其實那裏是老樣子。但儘管花樣翻新，總還是有限。因此我們可以把它來歸納成幾個籠統的大形式。譬如女子服裝，由窄袖變寬袖，再由寬袖變窄袖，由長裙變短裙，再由短裙變長裙般。宇宙人生一切變化，也可作如是觀。即如上述，由漸變形生出驟變，由量變形生出質變，由少數轉動了多數，又由多數淹沒了少數，由下坡走向上坡，又由上坡轉向下坡。宇宙人事之變，其實也不出此幾套。

從前西方的歷史家，他們觀察世變，好從一條線儘向前推，再不留絲毫轉身之餘地。如黑格爾歷史哲學，他認爲人類文明，如太陽升天般，由東直向西。因此最先最低級者是中國，稍西稍

昇如印度，如波斯，再轉西到希臘，到羅馬，西方文明自然優過東方，最後則到日耳曼民族，那就登峯造極了。他不知中國易經六十四卦，「既濟」之後，又續上一「未濟」，未濟是六十四卦之最後一卦，縱使日耳曼民族如黑格爾所說，是世界各民族中之最優秀民族，全世界人類文明，到他們手裏，纔登峯造極。但登峯造極了，仍還有宇宙，仍還有人生，不能說宇宙人生待到日耳曼民族出現，便走上了絕境，陷入於死局呀！

接著黑格爾，來了馬克思，他認爲全世界人類文化，由奴隸社會轉進到封建，由封建社會轉進到資本主義，再由資本主義的社會轉進到共產。但共產社會來到，也如黑格爾的歷史哲學一般，宇宙走上了絕境，人生陷入於死局了。儻使此後再有另一種新社會出現，豈不是他的唯物史觀階級鬪爭的理論，便會全部推翻嗎？卽使沒有另一種新社會出現，但共產社會既已無階級，無鬪爭，那時人類社會再不向前走一步，地老天荒，永是那樣子，那時馬克思復生，豈不也會悶死嗎？

最近西方一輩文化史學者，纔懂改變看法，也想籀繹出幾條大原則，描繪出幾套大形式，來講世界各民族文化興衰的幾條大路向。換言之，他們的歷史看法，是像逐漸地接近了中國人傳統的氣運觀。但他們總還是愛執著，愛具體，不能超然燕觀，不能超乎象外，因此他們總會帶有幾

許悲觀氣氛，好像一民族、一文化，衰了，便完了，仍沒有轉身。

中國人的氣運觀，是極抽象的，雖說有憂患，卻不是悲觀。懂得了天運，正好盡人力，來變理，來斡旋。方其全盛，知道它將衰，便該有保泰持盈的道理。方其極衰，知道有轉機，便該有處困居危的道理。這其間，有可知，但也有不可知。有天心，但同時也可有人力。所以說：「天下興亡，匹夫有責。」天下之大，而至於其興其亡，繫於苞桑之際。正如一木何以支大廈，一葦何以障狂瀾，而究竟匹夫有責，所以風雨如晦，鷄鳴不已。魯陽揮戈，落日爲之徘徊。那是中國人的氣運觀。

（原載民國四十四年三月人生雜誌第九卷第八期。）

總結語

上面四番講演，在我的用心，只是想根據通俗一般觀點，來闡述中國的全部思想史。但此事談何容易，我只就我所知，聊加發揮。我總希望，如我上面所講，決不是我一個人單獨要如此講，乃是中國一般人，連不識字無知識人，都長久在如此講。爲何一般不識字無知識人都長久在如此講？此乃文化積業，向來思想傳統，從古到今的大思想家都在如此講，因而影響到一般不識字無知識人也都如此講。我只想把在上的傳統思想和在下的通俗思想匯通起來講。我究竟認識了傳統思想沒有？我究竟瞭解了通俗思想沒有？我究竟能把這兩條思想路線會通起來沒有？這是我自己個人學力問題，我無能力批評我自己，只有留待別人來批評。

但若我所講，縱說是成功了，所謂中國思想，究竟該和外面其他民族別人家思想做一比較，異同何在？優劣何在？得失又何在？我們絕對不該採關門主義，自尊自大，坐地爲王。認爲中國思想即已把握了宇宙人生一切的眞理。在外面，即就近代西方歐美人思想言，他們有宗教，有科

學，有大資本，有新武器。我們宗教是衰落了，科學是未發達，又窮又弱，樣樣不如人。我們那能自尊自大，坐地稱王呢？但我總還是一個我，衣服髒了，我該洗。東西上蒙了塵，該拂拭。埋藏在我們心坎深處那一些文化積業，思想傳統，我們也該從頭再認識一番。垢刮磨光，釋回增美，是我們該下的工夫。我們今天的使命，是一個文化的使命，是一個思想的使命。文化思想是社會大眾之共業，我們該認識社會，接近大眾，承繼傳統，把握現實。我們該全盤計畫，我們該從根救起，該迎頭趕上。我們必須求瞭解，求發揮，求充實，求改進。諸位先生，如何看，如何做，請指教。

中國思想通俗講話補篇

中國文言與白話，卽所謂語言與文字，有分別。亦可謂雅俗之分。此爲中國傳統文化中一特別之處，爲其他民族所無。

但文言卽從白話來，白話中亦保有很多的文言，兩者間有可分有不可分。近代國人盛唱白話通俗，對文言古雅則深加鄙棄，把本該相通的兩項，過份分別了，其流害卽今可見，此下更難具體詳說。

本書所收四篇講演，乃就通俗白話中選出四辭，發明其由來。乃係從極深古典中，寓有極爲文雅之精旨妙義，而竟成爲通俗之白話。此亦中國傳統文化之最爲特優極出處。當時限於時間規定，僅講述此四題。其他可資發揮者，隨拾皆是。今值此書重印，姑續申述數則如下。讀者因此推思，則五千年傳統文化，亦可謂卽在我們當前之日常口語中，甚深而極淺，甚古而極新，活潑潑地呈現。從當前新處去悟，卻仍在舊處生根。俯仰今古，有不知其手之舞之足之蹈之之樂矣。

一 自然

「自然」二字，乃道家語，謂其自己如此，即是天然這樣。這是中國道家誦述最所貴重的。又稱之爲「眞」。儒家則稱之曰「誠」。不虛僞，不造作，人生該重。儒家所言之性命，便是此義。

「人爲」則成一「僞」字，便無意義價値可言。但西方人則最重人爲，科學即是一例。今吾國人乃稱西方科學爲自然科學，不知西方科學是要戰勝自然，克服自然的，與中國人尊重自然、因仍自然者大不同。

即如電燈、自來水，那都是不自然的。自然中有電有水，西方人運用來作電燈、自來水，那是反自然的。中國古人，在庭院中掘一井，用來汲水，較之出至門外河流中取水，方便多了。有人又發明了桔槔，可把井中水上提，省力多了。但莊周書中加以反對，說運使機械，則易起機心。機心生，則人道失眞，一切便不自然了。

今日國人誤用此「自然」二字，稱西方科學爲自然科學，於是遂誤會中國科學亦源起於道

家。其實道家前之墨家，豈不早已有了極深的科學造詣與運用了嗎？今謂中國科學起於道家，即與中國學術思想史便有了大相違背處。流弊所及，便難詳言了。

二　自由

「自由」二字，亦中國人所常用，與自然二字相承而來。乃謂一切由他自己，便就是自然如此了。因中國人重自然，故亦重自由。儒家所講一切大道理，其實都即是天命之性，每一人自然如此的，亦即是由他自己的，所以又說自由自在。由他自己，則他自己存在，故說自由自在了。

近代國人爭尙自由，乃百年來事。然百年來之中國社會情景，則日失其自在。不自在，又烏得有自由。此一端，可證近代國人所爭尙之自由，乃與中國傳統自由自在之自由大異其趣了。此因近代自由乃競向外面人羣中求，而中國傳統之自由，則每從人羣中退隱一旁，向自己內裏求。各自之自由，即各人內在之心性。今人言自由，則指對外之行爲與事業言。孔子曰：「道之不行，我知之矣。」是對外不自由，孔子亦自知之。又曰：「七十而從心所欲不踰矩。」則其對自己內在之一心，固已獲得其極端圓滿之自由矣。故孔子爲中國之至聖先師，逝世已兩千五百年，

而其當生之存心爲人，則至今尚宛然如在。

故中國人言自由主在內，在心性之修養。不貴在外，爲權力之爭取。今人則一意向外，只要外面有一罅縫可鑽，卽認爲乃一己自由所在，肆其性情，盡力爭取，求變求新，無所不用其極。而各人之本來面目，則全已失去，渺不復存。亦不知在此上作計較。如此則僅知有外在之自由，卽不再知有內在之人格。人格失去，復何自由可言。

西方人無不向外爭自由，而亦終至失去其已身之存在。如希臘、羅馬，乃及現代國家，無不皆然。而中國則自由自在，五千年來，依然一中國。故中國俗語，「自由自在」兩語連用，涵義深長，實堪玩味。

今縱謂人生可分內外，但內在者總是主，外在者僅是客。失去其內在，則一切外在當無意義價值可言。則又何必儘向外面去爭取呢？

中國人又言「自得」。中庸言：「素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素患難行乎患難，素夷狄行乎夷狄。君子素位而行，無入而不自得。」把人處境分作貧賤、富貴、患難、夷狄四項，實卽上述所謂人生之外面。每一境必有一處置，處置當，卽可有得。得之由己，亦得於己，故謂自得。然則人各可自由自得，非他人與環境之可限。

又有「自作」、「自取」，不是好字眼。「自取其咎」，「自作自受」，都是要不得事。又如說「自討沒趣」，與「自求多福」大不同。「求」貴求之己，「討」則討於人。乞之其鄰而與之，雖非自取，亦要不得。至如「殺身成仁」，「捨生取義」，此等「成」，此等「取」，則屬自由自在之自得。不在外面，不在別人，此卽素患難行乎患難之大節操，大自由。

亦有「自譴自責」，「自認已失」，「自悔自改」，此皆其人之能自新處。人能自新其德，則「苟日新，日日新，又日新」，此又是一大自由。自由、自在、自得，不關他人。

今人則外面受形勢之引誘，又受權力之制裁，故其自由最多亦僅能在外面權力與法律之制裁下，獲取其身外者。而其主要內心方面，則已失去，渺不可得。尙何爭取之足云。

三　人物

「人物」二字，亦成爲中國之通俗白話了。但人是人，物是物，爲何連稱人物，這裏又有甚深妙義，可惜今人不加深求。

其實「物」字乃是一模樣，可作其他之模範代表。「物」字「模」字，聲相近，義亦通。如

「勿」字「莫」字，亦聲相近義相通。「物」字一旁從「勿」，乃一面旗，旗上畫一牛，正如西方人之所謂圖騰。圖騰卽是其一羣人之代表。有一人，可與其他人團體中一些人有分別，又可作自己團體中其他人之代表，則可稱之爲「人物」。如孔子，與一般中國人有不同，而又可作一般中國人之代表，孔子遂成爲中國一大人物。

中國人又稱「人格」。其實此「格」字，卽如物字，亦模樣義。與人相互分別，而又可在相別中作代表，作一模樣，那卽是其人格了。俗語又稱「性格」「品格」，與西方法律上之人格義大不同。

中國四書大學篇中連用「格物」二字。物是一名詞，而「格」字則借爲一動詞用。我們做人該知有一榜樣，眞認識這一榜樣，則其他自迎刃而解。故曰：「致知在格物。」又曰：「物格而知至。」我們能知孔子是我們中國人一榜樣，那豈不知道了做人道理了嗎？做一孝子，必該先知一榜樣。做一忠臣，亦該先知一榜樣。做一聖賢，仍該先知一榜樣。孔子之「學而時習之」，這一「習」字，便似格物之「格」字了。孔子十有五而志於學，三十而立，立便是完成了格的初步。

朱子注大學說：「物猶事也。」孝、弟、忠、信都屬事，都該知有一榜樣，卽是都有一格。

能合格了，便是通了做人的道理。

今人學業成績，定六十分爲及格。明得此格字，便可明得人物之物字。可見中國道理應從中國之語言文字上悟入。

學業成績有優等與劣等，有及格與不及格。而今人又盛呼平等。若人盡平等，則與中國俗語人格之義大相違背。故中國人又稱「人品」，稱「品格」。若人果平等，則何品格可言？

四　心血

（一）

中國人「心血」二字連言。論其深義，亦可謂「致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」人人所易知，亦人人所難通。

西方人言身體生理，特以腦爲全身之主宰，亦主一身與其四圍之交通。中國人言「心」，則超腦而上之。腦仍是身體中一器官，心則融乎全身，又超乎身外。心爲身君，乃一抽象名詞，而非具體可

指。

「血」則貫注全身，而為一身生命之根本。如腦部受傷，不見不聞，無知覺、無記憶，但其人之生命仍可存在。血脈流通一停止，其生命卽告死亡。

西方人重主宰，重權力，則腦之地位為高。

中國人重存在，重根本，則血其最要。

又且血只在身內，不涉身外，中國人認為此乃生命之本。腦則僅是生命中一個體，而心則通於全生命而為其主。

兼心血而言，則一本相通，而又無個體之分別，此實中國人生大道理所在。

（二）

中國人又言「血統」。中國為一氏族社會，氏族卽血統所成。

余嘗論中國有政統與道統，而道統尤重。

中國五千年文化傳統，有政統亂於上而道統猶存於下。

如秦滅六國，非由秦人統一中國，乃由中國人自臻於統一。秦二世而亡，而中國人之統一則

仍繼續。此乃中國人建立了中國，非由中國來產生出中國人。

故中國而夷狄則夷狄之，夷狄而中國則中國之。若中國人不遵中國人道理，則亦可認爲非中國人。

故道統必尤尊於政統。中國人則該是一中國人，此乃道統血統之統一。「心血」兩字連用，可顯其義。

（三）

故讀中國史，政治統一之治安時代，固當注意，而政治分裂或變亂時代，亦值同樣注意，或當更加注意。

如魏晉南北朝，如五代，如遼、金、元及淸代，中國可謂已失其常，而中國人則仍爲一中國人，依然未變未失，血統道統猶然。中國人之心血，能歷五千年而長存。

論及最近七十年之中華民國史，則又政治變亂分裂，已無一政統之存在。而社會則日益擴展，其在海外者，有臺灣人，香港人，新加坡人，其他散入亞洲各地乃及美、歐、非、澳各洲，至少亦得五千萬人。

論其血，則同屬中國人血統。

論其心，則亦全不忘其同爲一中國人。

然而流亡離散，則亦無可諱言。

如求其能團結一致，則非認識做一中國人之共同標準不可，主要在從道統上求，當從歷史求之。

(四)

中國人又言「心胸」，「心腹」。大陸乃中國人之心腹，歷史則當爲中國人之心胸。

中國人又言「人心」，「道心」。道心則有統。所謂道統，亦卽中國人之文化傳統。非兼中國人之心與血言，則此統不可得。

中國人又言「心情」、「性情」，又言「血心」、「血性」，但絕不言「血情」，可證俗語極涵深義。

人之有心，乃始有情。人之有情，乃始得稱爲人。

血則貫注於全身，僅屬肉體中物，與情不同。情可交於身外，故必言心。

今人以「無情」，「薄情」稱爲冷血，「多情」，「深情」稱爲熱血。其實血不關情，冷血熱血兩語，實指心言，亦可謂俗不傷雅。惟單稱情感或感情，感必由心，而非僅由血，此亦可知。

（五）

故爲一合格之中國人，理想之中國人，則必有「血」有「情」。而血與情則統於心。心則統於道。如是之謂「通天人、合內外」。俗又言「血仇」、「血債」，亦指其深入人心。又言「一針見血」，正貴其見到深處活處。故必「心血」兼言，乃見人生之落實，與其深到。頭腦則僅是一器官，一機械。今世則貴電腦與機器人，無情無血，則高出人生，乃爲近代人生所想望而莫及矣。世運如此，乃何可言。

五　味道

中國俗語又常「情味」兼言，有情始有道，又言「味道」。中庸云：「人莫不飲食，鮮能知

味。」飲食亦人生一道。孔子之飯疏食飲水，顏子之一簞食，一瓢飲，其中皆有道，故亦皆有味。常人飲以解渴，食以解饑，不知其中有道，故中庸說其不知味。

俗言又稱「滋味」。滋有滋潤、滋生、滋長、滋養義。人生必有長有養，有餘不盡。其功在飲食，卽爲長養。若專以飲食爲求味，此卽不知味，不知道。惟孔子顏淵能知飲食之道，斯乃有味有樂可言。其樂深長，又稱樂味無窮。

俗語又稱「趣味」，或稱「興味」。今人又常稱「興趣」。興趣皆須有味，始能有餘，長存而無窮，耐人回味。今人每求盡興盡趣，盡則不堪回味，那又失之。

中國俗語中此一「味」字，眞是大堪深味，亦可尋味無窮矣。能知其人其事之有味無味，此眞中國人一番大道理，亦可稱是一項大哲學。

中國人又稱「五味」。鹹乃常味，酸與辣多刺激，甜味則多得人愛好，苦味飲膳少用。忠言逆耳利於行，良藥苦口利於病。苦勸苦諫，苦口婆心，亦見用心之苦。一片苦心，苦學苦讀，苦修苦練，苦下工夫，苦行苦守，苦幹苦撐，苦熬苦嚥，堅苦卓絕，吃得苦中苦，方爲人上人，人生中乃有此一道苦味，苦盡甘來。對人讚美道謝，則連稱辛苦。辛苦亦人生大道，此一道，乃爲其他民族所不知。

佛法東來，大慈大悲，救苦救難，人海乃如苦海之無邊，佛法亦普渡而無邊，則亦大異於中國人生之有此一苦味之存在矣。

俗語又稱「喫苦頭」。可見苦自有頭，樂則無窮。但又必「甘苦」兼言，「苦樂」兼言。執其兩端用其中於民。今日國人則惟知求樂，不懂喫苦。只認正面，不認反面。只許進，不許退。只要新，不要舊。只向外，不向內。只說西，不說東。只執一端，不執兩端。一切東西就會不成東西，一切味道也就會沒有味道，這又何苦呢？

中國人又稱「品味」。如品茶品酒，茶酒皆有味，故可品。不入味，則不登品。凡物皆然，故稱物品。斯知物亦各有其味矣。人之一身，及其面部，以及其所居之室，皆可加以裝飾品。則凡所裝飾，皆可玩味。就其人日常親接之物，亦可見其人之品味矣。

中國人又稱「體味」。不僅口舌，還須心賞，始得此味。胃腸不消化，則口舌無味，可證物品物味皆從人之品味中來。卽觀其人所品味，可知其自身本體之品味。

今人乃言批評。批評亦一種分等分品之義。如獄官批判罪人，卽依法分判其人之有罪無罪，以及罪之大小。今人言批評，則必批評他人之短處失處，實則其所批評，亦憑其己見。凡其所見，則都在他人之短處失處，斯亦可見其人生之無品而乏味矣。

中國人又連言「情味」，味淡乃見情深。故君子之交淡若水，小人之交甘如醴。今人則惟有濃味乃謂情深。最近有一學校教師，求愛於其一女同事，不得，乃殺之。法官判其罪，謂其情深，僅得徒刑。又有人連殺其親生之父母，法官謂其有神經病，亦不判死刑。今世之民主政治，僅重法治，人生惟知有法律，宜可謂乃無情味可言。

中國人又稱「韻味」。韻者，聲之餘。中國人貴有餘，亦貴餘味。但又貴知足，又稱夠味。足指當下言，餘指往後言。如歌唱，既須夠味，又得有餘味，須能回味無窮，回味不盡，不要不足。此是中國人生理想中一妙境，一佳味。故中國人言盡心盡力，實則心力永遠用不盡。今人則求盡歡盡興，盡了則不歡，沒興了。生之盡，則死亡隨之。故人生必求有後，乃得有餘而不盡。就其個人生命言，則生而至足，乃爲一完人。完人者，乃完其天命之性。天命之性則雖死而不盡。如孔子，乃使後世人追味無窮。亦可謂人莫不有生，苟不知其生之有性，則亦鮮知其味矣。

中國人又稱「有鮮味」。北方陸地，人喜食羊。南方多水，人喜食魚。合此「羊」字「魚」字，成一鮮字。然魚與羊，人所共嗜，未能餐餐皆備，於是鮮字又引仲爲鮮少義。但「美」字「養」字「善」字，則皆从羊，不从魚。此或造字始於北方，此不詳論。今日國人則盡慕西化，必以牛肉爲最佳食品。然四千年來之語言文字，則不能盡改。而生爲中國人，又不能不講中國話，

不能不識中國字。縱覺中國語言文字之乏味，而終亦無奈何。此當亦為今日中國人生中一苦味，又當如何期其苦盡之甘來，則亦無可深言。

又中國人常連言「笑駡」。諺云：「笑駡由人笑駡，好官我自為之。」笑本代表喜，駡則代表怒，哭代表哀，歌代表樂。故曰喜怒無端，笑駡無常。今喜字加了女旁，則嬉笑非喜笑，嬉皮笑臉非喜臉。一笑置之非喜意。笑裏藏刀又非好笑。使人欲笑不得，而又有苦笑。中國一「苦」字中，有多少人性味存在，則誠欲索解人不得矣。

又按人生面部耳聽、目視、鼻嗅、口食，外接聲、色、氣、味四項。俗稱「味道」，惟「味」乃有「道」，其他聲、色、氣三項，皆不言「道」。疑目視耳聽，其與聲色相接，顯分內外。鼻嗅之氣，或可直進胸腔，但氣自氣，體自體，非各有變。惟口食，則所食皆化而為己有。故惟味，乃可繼之曰道。至於氣，俗亦稱氣味，下連一味字，卻不如味之可連一道字。但聲色則又與氣味不同，稱聲音色彩，更無連用字。則聲、色、氣三字，豈不明有三別，而皆與味不同，其別亦自可見矣。孟子曰：「食色性也。」此色字則又與聲色之色有辨。

六　方法

（一）

今人好言「方法」。實則中國人言方法，則猶言規矩。孟子說：「規矩，方圓之至也。」非方則不成矩，是亦不足爲法矣。惟儒家好言「方」，易經坤卦言：「直方大。」人生在直，若有彎曲，仍須直，如是則成一曲。故兩直相遇，乃成一方。方形有四角，乃成四曲四直。故有大方之家，又有一曲之士。其形成方，始可爲法。一曲亦可自守，故仍得稱爲士。

天道圓，地道方。中國儒家好言人道，即人文，近於地道之方。而莊老道家言天道，即自然，近於圓。佛教東來，亦好言圓。但佛家既言圓通，又言方便。方又兼平義，故又稱平方，又稱方正。故方亦兼平正義。便則本是便僻，乃邪而不正義。人生中乃有許多不便處，如大便小便，均須避開人，去私處。便既須擇一私處，亦稱方便。因方在偏隅處，而其偏隅則共有四處，故稱四方，亦稱方便。

人行之道亦可分「正道」、「偏道」，偏道即「便道」。又分「大道」「小道」。君子行不由徑，徑則只是一小道、便道。如留客吃飯，謙言便飯，即非正式宴請。如便衣，亦非正式出客之禮服。託便人帶信，此非正式派遣，容有不便處，遂有洪喬之誤。更有便宜，中國人貴信義通

商，只可獲小利，不當牟大利，小利也得稱便宜，即見有不便不宜處。故又稱貪便宜，也只得貪小便宜，不得貪大便宜。今人則稱便利，亦自有不便不利處。總之「便」即含有不正處。

中國人又稱「方術」。術只是一條路，但此非大道通路。中國傳統學術，共分經、史、子、集四部分，道路各有分別，但綜合會通則共成一大道。如醫生爲一病人開藥方，亦必各有分別，非可人人通用。只是對症下藥，只某些人可用，故稱「藥方」。如是而言，方略方策，這一些策略，亦只寓特殊性，非卽普遍大同性。俗又言「方針」，亦只針對一端一方而言。如稱「方向」，則東西南北共四方，所向只其一方。子貢方人，孔子曰：「夫我則不暇。」孔子只言人生大道，那些有關他人的小處，孔子就不去加以批評了。

方指空間言，亦可指時間言。如云「方今」，「方興未艾」，方亦只是當前之一時。莊周言：「方可方不可，方不可方可。」時間如此，空間亦如此。大方則時時處處皆然，故人人可得以爲法。詩云：「定之方中」，便見有不方中處。方中乃僅指一刻一隅言，過了此刻此隅，便不見有定了。

爲人子止於孝，爲人父止於慈。子方乃見有孝，父方乃見有慈。所謂止，便兼有變動無止之義。舉一隅，貴以三隅反。人道有萬方，亦有萬法。人生之道於變動中停止，必知此義。

又如「方言」，亦只僅可通行於一方。而大雅則可通行於四方，卽其大全處。故大方乃可貴。

但中國人又稱「方外」。位有定，而方外則不可定。要之，「方」亦只是一具體字，非一抽象字，此義不可不知。

又中國寫字稱書法，演劇亦稱戲法，凡此等「法」，皆涵規矩法則義，故亦稱法規法則。是法亦猶規則，又如言法律。在音樂中亦有五聲六律，此律亦卽音樂中之規矩法則。今西方人言技巧，乃在科學界之機械變動中。而國人乃以「方法」二字當之，則涵義差失太遠矣。

（二）

方者，集四隅爲一方，有空間靜定義。法者，水流和平向下，不潰決，不枯竭，永是如此，兼有時間流動義。故中國人稱「方法」，乃一標準模範，處處如是，時時如是。乃如水流之平勻穩定，時常流行。故中國人稱方法，實是一種「道義」。今人稱方法，乃是一種「手段」或「技巧」。果使手段技巧而能進乎道，乃始成爲方法。爲學做人皆當有方法，但方法異於技巧。技巧乃手段造作，非道義功夫。其間有大不同，不可不辨。

中國古人稱「大方之家」，今猶稱「方家」。一曲一隅不成方，其曲其隅必可推而通乃成方。今稱專家，則專指一隅。縱其極有技巧，儻不能推而廣之，通於他家，則又何得成爲方。子在川上曰：「逝者如斯夫，不捨晝夜。」水流之去，須時時去，不停不變，乃爲法。偶一停止不再流，偶一潰決橫流，皆不得成法。

故專尙技巧之方法，必成爲變亂世。必尙道義之方法，乃成爲治平世。中國廣土眾民五千年文化大傳統，乃有其方法可尋，而非技巧之所得預。史蹟具體卽可徵。

七 平安

中國人最重「平安」。宋儒胡安定，讀書泰山棲眞觀，得家書封面有平安二字，卽不開閱，投書觀外澗中。此見平安之可貴。旣得平安，又何他求。

今先言「安」字。女性居家室中謂安，非閉戶不許出，乃其心地自安。居之而安，俗稱「安然」。又稱「安貧樂道」，「安居樂業」。又稱「安分守己」，只此一分，便可安可守。故中國人居家對長上，朝夕請安。西方人則道好。「好」與「安」不同，好在外有條件，安在心可無條

件。又稱「安定」、「安寧」、「安康」、「安祥」，只此心得安，便定、便寧、便康、便祥。又稱「安之若素」，素即平義，今人言平素。中庸言：「素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素患難行乎患難，素夷狄行乎夷狄。」素即日常生活，更無其他鈎搭牽掛，亦稱平居。俗又稱平素，不增添，不加夾，故稱素。日常如此，亦當安之若素。平素常素亦稱平常。能有常，便可安。變則心不安，故須能處變如常。縱使增加了種種花樣，亦若平居之素。

素又有空白義，一切繪畫皆畫在白紙上。飲食不加味料是謂素食。人生亦當居心在平空平白處。今人稱平等，「等」謂其相類似。一切相類似，則一空二白，更無差異處。如此始能反己自得，但實際亦仍是平常人，平常事。若定要出類拔萃，定要加進了些甚麼，與人不相似，那便不是一平常人，實際亦將無所得。故必有所得，始稱平常。

要做得一平人，其心先得平。要做得一常人，其心須先有常。知平知常，便是一切花樣都化去了，空白如一張素紙。其心如此，始得安。貧賤、富貴、患難、夷狄，實都無分別，等如無花樣，那其心自安。居在家室內，與出在家室外，究竟有什麼兩樣呢？只因此心不安，乃至花樣百出。但古今中外，人與人，生與生，論其大體，皆來自天，又究竟有甚麼兩樣呢？貴能視人如天，一視同仁，那就平了安了。

中國道家言人生，先要把人心弄得一空二白。儒家言人生，先要把人心弄得平平安安。俗稱「平空」「平白」，則已會通儒道而一之。中國人又稱「平淡」「平和」。「和」字易懂，「淡」字難懂。君子坦蕩蕩，小人常戚戚。戚戚即是不淡不和義。但人又有至親至戚，那能處親戚亦淡然呢？這裏又該有深義。當知人性中有孝、弟、忠、信，能淡然出之，則雖驚天地而泣鬼神，此心亦若平安無事。此處則須學。孔子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」但孟子則曰：「彼人也，我人也，彼能是，我何爲不能是，我何畏彼哉。」主要亦在學，此心即平安。又曰「平易近人」，「君子居易以俟命，小人行險以徼倖」，則平安非難，貴能安居而已。今人則必以不平之心，創爲非常之事，則終其生而不得安，亦固其宜。

中國人又稱安步當車，平步登天。如何安步？如何平步？此中皆大有講究。能知人生之一切皆平，一切可安，自能平步安步。畢生平安，就在此一步上。又曰「治安」「治平」。子在川上曰：「逝者如斯夫。」能知水流之治，斯亦知人生之得其平安矣。此「治」字則須求之雅言，而俗語未之及。

中庸又言：「從容中道。」人能見善則從，見惡則容，斯一從一容，則無不中道矣。人之能從容，即象其平安。今人則不肯從而必違，不肯容而必拒，一違一拒，又何平安之可言。

八 消化

「消化」二字，連成一語，人人能言，老幼皆知。但若分作兩字來作解釋，則涵義深遠，亦可由此以明天人之際，通古今之變矣。

食物進口，投入胃腸，卽消散、消耗、消亡，不復有其原形之存在，由是以營養全身，由臭腐化而爲神奇，復由神奇化而爲臭腐，由大小便中排洩以出。民以食爲天，而其消其化，則在人之腸胃。其先爲食物，後化爲非食物，此非可以明天人之際，通古今之變乎？而卽在人人反身而求，當下可得。

然雖人人同有此腸胃，乃人人各不知此腸胃之何以消，何以化。是則消化功能雖在人，仍屬天，此之謂「一天人」。內之如當身，外之如不知幾何百萬年前，自有人類卽如此，是謂「合內外」。非一天人而合內外，亦無以明天人之際，與通古今之變。

又有「消息」二字，其義亦同樣深遠。息者从鼻从心，有生息義，有息養義。卽如呼吸，一出一入，一去一來，亦如一種消化，乃爲一種消息。然孰知息之必待於消，又孰知消之卽成爲

息。死生存亡，成敗得失，吾道則一以貫之矣。

易傳言：「一陰一陽之謂道。」但易卦先乾後坤。濂溪太極圖說亦謂：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，一動一靜，互為其根。」則言天道必先陽。又曰：「主靜立人極」，則言人道仍先陰。化與息應屬陽，消則屬陰。消化、消息，亦皆先陰。又言變化，言休息。中庸言：「動則變，變則化。」一日三餐即其變，無變又何來有化。休，停止義。然一呼一吸，決不能停止。大學言：「知止而後能定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」則止非眞止，靜非眞靜。終始連言，亦先終後始。此猶言消化、消息。

「消」之反面為「積」。荀子最好言積。孟子則言養，曰：「我善養吾浩然之氣。」養則有化、有息。氣亦可言氣化、氣息，中國儒學傳統荀終不如孟。道家莊、老多言消滅義，不言增積義。中庸、易傳會通儒道，而消損義則決不下於增益義。今人好言積極，不好言消極，斯與吾文化大統必有所背矣。

今人又以閱讀報章新聞謂「打聽消息」，此語大有意思。如當前美蘇裁止核武談判，豈非舉世一大新聞。然必當知其中何些當消，何些可消，何些可息？此會議已歷有年數，本屆已屬第三次，以前消息如何，約略推想以下消息。中國人言鑒古知今，全部二十五史，盛衰興革，亦即

中國民族傳統文化之大消息。若必排除舊有，乃可開創新設，此種消息，竊恐難求。

消息在聽不在看，此亦有深義。中國人重聲音過於顏色，色必附着，聲則空靈。故中國人言聰明，聰在前，明在後，不言明聰。光色已有不同，聲光仍有不同。語言先後，高下自別。故言癡聾，不言癡盲。癡卽如聾，聾卽如癡。暮鼓晨鐘，乃在震其耳。天將以夫子爲木鐸，鐸聲亦入耳，勝於陽光僅照眼。故言消聲匿跡，聲可消，光與色則不言消。

又如言「不聽教誨」，非不聽聞，乃不同意，不贊成，是不聽乃在心。與心不在則聽而不聞大不同。又如云「聽人擺布」、「言聽計從」，此聽皆在心。又如「百聞不如一見」。聞，指聽人言。見，乃親見之。人言不可信，與所謂耳提面命者又不同。若指耳目之官之功用，必先耳後目，繼之以口、鼻、舌，其高下輕重又可知。

中國人以口之一官，放於耳目之後，此意尤大可味。物之入口，僅以養身。聲入於耳，乃可以聽及他人之心性，以養己之心性，養德養神。故人之口與禽獸無大異，人之耳乃與禽獸大不同。孟子曰：「人之異於禽獸者幾希。」果以五官言，則必先耳後目，而後及於口。此亦自然界生命進化一重要消息。

中國人又言「不消如此」，此語尤有深義。消化、消息皆重消，但不言可消。當消必消，不

消如言不需。可見消乃人生所需。又言「不屑」，不屑之教誨其義又重於不消。此皆當明得「消」字義，乃可引伸明得「不消」、「不屑」義。中國人稱「不肖子」，此「肖」字亦兼涵有「化」字義。父母之於子女本具教化之責。子女於父母則不然。故父頑母嚚，亦不稱不屑。

此皆以俗語上推之雅言，而可探聽中國傳統文化中一些大好消息。今人必鄙棄雅言，提倡俗語，此一消息恐不甚好。偶舉八例，略加闡申，觸類旁通，以待讀者。

九　中和

中庸言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和，致中和，天地位焉，萬物育焉。」　今按：此章率性修道皆指人事言。事見於外，其蘊藏於內者則爲情，卽喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲之七情是也。未發謂之中，謂其當未發時，不偏不倚，正位居中，故能發而中節。儻先有偏倚，或有宿喜，或有藏怒，則先已失中，其發亦未能有適中之和矣。此「中」字當先自有涵養工夫，故「中和」連言。非專指其藏於內，乃指其藏於內而先自有其中。

一〇　事情

（一）

俗稱「事情」，事在心外各不相同，但事在心頭不免因事生情。情則可以大略相同。如太陽晨起晚落，此屬事。但日起日落，人心對之生情，則對朝陽可與對夕陽同。此人之情亦可與他人同。甚至千百年之前可與千百年之後同。中國詩人之詠朝陽夕陽，大體可證。

故事不同，而情則同。此一同處，中國人俗語稱之曰「境」。如言「境遇」、「境界」。中國人言人生，極重此一境，故又稱人生之境界。實則人生渡越此境界。如孔門顏淵，一簞食、一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。此見同一境，而處境之心情有不同。近人重西化好言境遇。中國人生則在此境遇中求性情。周濂溪教二程兄弟尋孔顏樂處，即指示人生重要意義重在此境遇中。當知樂處即在心情上，不在境遇上。近代人西化，務在外面境遇上求，不知在自己內部心性上求。此則中西文化大相異處。而吾國人今日已不知其辨矣。

今日世界則正在大變中，西方人向外求，到處碰壁，今始反而知改，轉向內部求。如美蘇核子談判，卽其一例。又商業、經濟亦漸向內部求。如英如法，如其他各國，當前經濟亦都同向美鈔價值求，但心情內外有變，此卽其一例。

（二）

行事表於外，必有其存於中者。當求表裏一體，非可分割以爲二。俗稱「事情」，其中亦有甚深涵義。昧者不察，徒見其事，而不審其先自內蘊之情，則事而非事，並有適相違逆者。故中庸繼此卽提出一「誠」字來。誠則已發未發，表裏如一。

一一　知識

余幼年讀水滸傳，而不知讀金聖嘆批注，往往僅見其事，不知其情。眞僞莫辨，是非不明。嗣得小學中一顧老師指點，乃知讀金聖嘆批注，始恍然大悟。士先「器識」，而後文藝。俗又連言「知識」，「知」只是僅知其事，「識」乃識其內裏之情。內外一體，始爲眞識。徒求於外，

則烏從而知其體。

俗又稱「相貌」，其實貌則一見便知，相則由相互比較，綜合歸納而來，實乃一種識，而非止於知。故俗又稱「識相」，但不言知相。俗又言「見識」，不言見知。一見而知，是見了便卽知，言了見卽不必再言知，言了知亦不必再言見。但見卽知，卻未必有所識。所謂知人知面不知心，能知到其人之內心深處，乃得謂認識其人。故俗又言「認識」，卻不言認知，其中皆有深義。俗言識相，亦涵深義。若要再用白話來解釋此兩字，則誠難之又難矣。

一二　東西

俗又稱萬物曰「東西」，此承戰國諸子陰陽五行家言來。但何以不言南北，而必言東西？因南北僅方位之異，而東西則日出日沒，有生命意義寓乎其間。凡物皆有存亡成毀，故言東西，其意更切。

一三　運氣

俗又言「命運」、「運氣」。無論其爲命與氣，皆有運轉不息義，又有周而復始義，故亦言「天運」。今人言「運動」，則大失其義。此「運動」二字，乃譯自西方語，有比較競爭義，而無周而復始義，與中國原有俗語「運」字大不同。

一四　過失

中國人論人生，最重改過遷善。「過」有空間義。凡富貴，皆當適如其分，故曰「安分守己」，「過猶不及」。儘求富，儘求貴，所得愈多，或所失乃更多。故俗語連稱「過失」。塞翁失馬，焉知非福。失不足慮，過乃可慮。

過之時間義，如過去。人之生命，不能過了便算，當好好保留。大人者，不失其赤子之心。儻過了便放棄，那眞是一大過失。過去的不能儘讓它過去，未來的亦不能儘要它卽來。孔子聖之時，隨時順變，務求恰到好處。此亦是一種無過不及之中節處。

俗稱「過失」、「過去」，人生不能無失無去，但可以無過。赤子時期失去了，當長大成人，並成爲一大人。但赤子之心則未去未失，當善爲保養，故孟子曰：「大人者，不失其赤子之

心者也。」若並此而失去，則爲人生一大過。

求長生，要此生永不過去，此是一過。求涅槃，要此生全不保留，此又是一過。生此世，卻一心想要進天堂，此亦是一過。過失過去，失了去了，卻有其不失不去處。故貴安貴守，又貴隨時而順變。如是，乃爲無過。不失不去，纔是可安可守處。

叔孫豹言「不朽」，不如孔子言「後生可畏」，乃爲眞無過。蘧伯玉「欲寡其過而未能」，此七字須好好參尋。

一五　號令

論語：「巧言令色鮮矣仁。」此「令」字有俗語討人喜歡義。凡在上者令其在下者，亦必有使在下者喜歡意，故稱令。又如俗語稱令尊、令親、令郎、令愛，令字皆有可親可尊義。凡在上者令其在下，亦當使在下者對之可親可尊，故亦稱令。

又如屋簷漏水和緩，稱「泠」，暴雨急漏則不稱泠。又如「零散」「零落」，此皆如水滴放鬆，無嚴密逼切義。凡政府定一政令，下一法令，稱爲令，亦必和緩放鬆，不嚴密、不逼切。

又如發號施令，「號」亦一好字眼。如人有名有號，必佳稱，非惡稱。又如帝皇年號，皆佳稱。清代歷朝年號，如順治、康熙、雍正、乾隆、嘉慶以下皆然。歷史上各朝各代年號亦然。故稱號召，又稱口號。所謂號令，皆當如此。而豈專制帝王強其下以必從者，亦得稱爲號令？

一六 職業

今俗常稱「職業」，其實此兩字乃中西文化一大分別所在。中國人重「職」，主對外，盡我爲人，有職位、職名、職分諸稱。西方人重「業」，主對內，盡人爲我，有事業、行業諸稱。如父慈子孝，乃言職。中國人言五倫，皆言職。若言業，則無此分別。

西方人言自由、平等、獨立，乃言各己之業。若言職，亦無此分別。故父母生子女，必當養育教誨之職。豈得自由爲之子？又豈得爲子者不孝其父母而與居平等之地位？又豈得各自獨立，父爲父，子爲子，不相關聯，不相牽涉？

卽今工廠一職工，職位既定，卽當守分，又烏得自由平等與獨立？爲商者在羣中亦一職，故中國人必言信義通商。今從西方話，只稱「商業」，決不稱「商職」，可悟此二字之相異矣。故

今俗稱「職業」，以中國傳統言，則可謂不辭之至。

今再言「進取」與「保守」，中國人重盡職，故主保守。西方人尚商業，故重進取。又豈得謂進取者全是，而保守則全非乎！

又中國人重職，故言「職事」，不得言事職。西方人重業，故言「事業」，不得言業事。其餘類此者尚多，偶舉一例，恕不備述。

一七　釋「包」

包，從手爲抱，乃向內會合。從足爲跑，西湖廬山皆有虎跑泉，乃向外分開。奔跑乃分開腳步，會合運使。如言同胞，言雙胞胎，乃指其合於內而分於外。從石爲砲，亦指其內合而外分。咆哮，乃氣足於內而外露。從食爲飽，僅指足於內。從衣爲袍，則指加於外。水泡亦然。從草則含苞待放。庖廚，米麥牲禽所聚，而分別烹煮，兼容並包，容於內而包於外。但如形容容貌，容亦兼外義。

一八　釋「兆」

兆，從手爲挑，從足爲跳。兆有躍露迹象義，俗稱兆頭。春光明媚，惟桃最易透露其跡象。桃之夭夭，則以其艷放而早謝。逃則速離速去。不祧之祖，乃其祖先之永不離於祭祀者。億兆則祖先已遠，僅堪記憶，或不可計數。不如夫婦家庭鄉黨隣里，親切而寡少。故稱兆民，亦涵遠義。

一九　釋「淑」

窈窕淑女，窕乃幽深封閉，而微露其迹象。叔從宀爲寂，從水爲淑，非波濤洶湧，而靜流細注。女性之美有如此，故稱淑女。伯仲叔季，叔當有弟道，數一數二固可，老三老四宜有未當。

二〇　釋「媛」

媛從爰，如溫暖，又如柔緩和緩。溫柔溫和乃女性美德。如援，能助人。從冷酷中得溫暖，從緊張中得柔緩和緩。爰字作「於是」解，亦此義。

民國六十八年本擬重印此書，特撰補篇一文，內分八題，因故未付印。七十六年又檢拾歷年隨筆劄記十二條附后，合成此文。

（原載民國七十六年七月、八月動象月刊第七期、第八期。）





出版說明

近人論學，好尊西方，因美其名曰「科學方法」，一若中國古人爲學無門徑方法可尋。錢賓四先生乃輯其過去所撰有關開示學者以治學之門徑與方法者，凡六篇（篇目見初版序目），彙爲一册，名曰學籥，於民國四十七年自印於香港。是書上起孔子，以次朱子，下迄近代諸儒，並皆有所論列。又自民國五十年十月起，下迄五十二年十月，前後兩年，先生爲香港新亞研究所諸生絡續講演，專就治學門徑方法隨講命題，無次序，無系統，或屬泛論，或係偏指，如「歷史與地理」一講，驟視若與治學門徑方法無關，其實皆可觸類旁通，爲治學綱領所繫。復有專申論語者，則因論語乃人人必讀書，又爲必應精讀書，果能讀通一部論語，則其他亦更無不易讀之書也。先生意欲彙此諸篇爲乙集，俾可與原編甲集合觀；而其事未果。其中若干篇章，遂分別收入後編之孔子與論語及中國學術通義二書中。學籥原編中本論語論孔學一文，以性質相近，亦移入

孔子與論語。而本書之續編，因亦中輟。

今全集重刊此書，乃秉先生原意，除本論語論孔學一篇外，保留原來五篇，並增入相關文稿七篇。讀此一編，古人爲學門徑方法，大體可見。先生所論，與時賢有合有違，蓋所從入之門徑異，所運用之方法異，所造詣之境界自不相同。凡先生所述，若不盡符今世之繩尺，然欲稍窺中國古人境界，則終爲不可忽也。

本書原收五篇仍據初版，並與增篇一律加入私名號、書名號等，以便讀者閱讀。凡新增各篇，目次中添注＊號，不復分甲、乙集云。

本書由邵世光小姐負責整理。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

學籥 目次

序目

略論孔學大體　四十五年十月
本論語論孔學　四十五年八月
朱子讀書法　四十四年十月
朱子與校勘學　四十五年二月
近百年來諸儒論讀書　二十四年十一月
學術與心術　四十四年三月

本書凡收文六篇①。其第五篇成於民國二十四年，時北平各大學學生方發起一讀書運動，來

① 編者按：民國四十七年初版時原收文六篇。今以整編先生全集之故，又增入同類之文七篇，並刪去另見孔子與論語一書中之本論語論孔學一篇，而共爲十二篇。詳見出版說明。

徵文，原題名近百年來之讀書運動。舊稿散失，數年前由友人自臺北鈔寄，茲易今名。其餘諸篇，皆成於旅港以後，民國四十四、五年間。其第四篇，三十七年始作於江南大學，未經刊布，稿亦遺逸。今所收，則旅港後新作也。自念少孤失學，年十八，即抗顏爲人師。蟄居窮鄉，日夜與學校諸童同其起居食息。常以晨昏，私窺古人陳編。既無師友指點，亦不知所謂爲學之門徑與方法。冥索逾十載，始稍稍知古人學術源流，並其淺深高下是非得失。然僅以存之胸懷間，亦未敢輕有所論述也。嗣後稍有撰著，而終不敢輕談門徑方法。良以人之爲學，才性既不同，機緣復互異，從入之道，難可一致。自審所窺有限，豈宜妄有主張，轉滋貽誤。頃年踰六十，少壯所志，十不償一；精力就衰，殆不能更有所深涉。而厠身師席，亦垂五十寒暑矣。平生微尚，所拳拳服膺，自以謂是者，舉以告人，義亦宜然。古人云：「登東山而小魯，登泰山而小天下。」「觀於海者難爲水。」「取法乎上，僅得其中。取法乎中，僅得其下。」本書前兩篇述孔學之大體，第三、四篇述朱子讀書法。尼山、考亭，學之山海。高山仰止，景行行止。雖不能至，心嚮往之。管窺蠡測，所不敢辭。第五篇時近俗類，堪資借鏡。末篇乃當身感觸，私所抱負，亦以附焉。儻有好學之士，取而爲法，亦爲學入門之一途也。因名之曰「學籥」云爾。

中華民國四十七年六月五日錢穆自識於九龍鑽石山寓廬

學篇

略論孔學大體

昔人常言孔、孟之學，又言儒學，言漢學、宋學，經學、理學，皆重言「學」。而近人好言孔子思想、儒家思想云云。竊謂中國本欿純思辨之哲學，故論思想必究其學術。若不問其學術所本，而遽求其思想所歸，則子貢已言之：「夫子之言性與天道，不可得聞。」顏回亦有「雖欲從之，末由也已」之嘆。今居二千五百年之後，而空談孔子思想，鮮不能使人無單薄空洞之感矣。

孔子之學，惟顏回言之最盡，曰「博文」，曰「約禮」。博文之大者，曰「六藝」，曰「詩、書」。孔子博學，執御執射，又曰：「我多能鄙事。」學而時習，皆游於藝之事也。近代科學繁興，各項工技日新月異，然其爲藝也則一。若使孔子生今日，決不目爲鄙事而不習。清儒顏習齋

論此最深至。此孔學之一途也。

然習齋矯枉過正，不輕習藝而過斥讀書。其弟子李恕谷，已悟其非。顏、李之學不能大傳於後，亦習齋創議偏激，有以使然。子路曰：「何必讀書然後爲學」，孔子已斥其佞矣。孔門教人讀書，首重詩、書。詩屬文，書屬史。不通文史而高論仁道，亦非孔學正軌也。

後儒博文之學，偏重詩、書經典，而忽射、御實藝。漢儒如鄭康成，宋儒如朱子，皆曠代大儒，亦文亦史，於書無所不曉。其他或偏文，或偏史，其博涉之程度有差等，要之皆有聞於博文之教。

「子以四教，文、行、忠、信。」博文必歸於約禮，於是有朱陸之異同。象山、陽明，其於依仁、據德之教，可謂易簡。然象山曰：「堯舜以前，曾讀何書來。」又曰：「使我不識一字，亦將堂堂地做一個人。」則於孔門博文之訓，仍不能謂無憾。

孔門四科，德行、言語、政事、文學。「顏淵問爲邦」，「雍也可使南面」，此皆列德行之科。則孔門之所謂德行，修、齊、治、平，一以貫之，其極必至於能治國平天下。否則何以曰「用之則行，舍之則藏」？豈孝、弟、忠、信，而謂可以藏之不用者乎？故知宋儒論孔學，不論程、朱、陸、王，於依仁、據德之教，闡發良多，而於志道之義，則追求未切。龍川、水心之掎

摭朱子，亭林、習齋之糾彈陽明，皆非無見而然也。

東漢諸儒，風標純美，此亦孔門約禮之一端也。清儒治經，考據明通，此亦孔門博文之一端也。然於儒風衰微之世，轉多通藝多才之士，或擅一技，精一能，或留意典章制度，能出而濟世用，其著者如唐、如元；此亦儒之一格也。

孔子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」又曰：「吾道一以貫之。」自宋明理學諸儒興，然後非可與適道者，即不可與共學，而孔學之規模狹矣。自有清儒，謂惟訓詁考據始可盡儒學之能事，是乃可與共學，而終不能相與以適道，斯孔學之境界淺矣。

近儒偏尊清人之考據訓詁，而深斥經學與儒統，此又學術之一變也。其風忽焉，既不可久，亦有窺其弊而轉治宋學者，乃以談心說性拈為哲學思辨之題材；此又非孔門志道約禮之學之眞相也。

故孔子博學而能一貫。其博學也，必「游於藝」，「依於仁」，「據於德」。游於藝，必尚實習，求實用。依於仁，必施之於人道。據於德，必歸之於一己之德性。學必博，乃思以求通。所通者即道也。有小道焉，有大道焉。博弈亦有道，苟不多窺古人成局，不多與名家對手，若不

於多變之中運吾思以求其通，而曰「吾知莽道」，斯必爲無知之歸矣。故多學而一貫之者，乃道也。博學而能一貫之，斯其道大矣。道之大，可以通於天。然必據於德，非性所近，即不可據。又必依於仁，非人所近，即不可依。又必先游於藝，凡人世間一切藝，皆必依仁、據德而始成其爲一藝者。故「游於藝」，乃爲學之始事。「志於道」，乃爲學之終極。賢者識其大，不賢者識其小。而夫子何所不學，又何常師之有。大哉孔子！斯其所以博學而無所成名也。

孔門之學，有始卒焉，有本末焉。今日而言尊孔子，莫過於廣共學之途。使人人游於藝，有時習之樂。進而博之，深之，教其依於仁，據於德，而志於道。實學光昌，大道宏通，則人得所安，性得所暢，而孔子之思想，亦即此而在，庶乎使學者亦可仰企於顏子之歎「欲從末由」之一境也。

（民國四十五年九月二十八日爲中央日報孔子誕辰紀念作，原題名略論孔學與孔道。）

朱子讀書法

在中國學術史上，若論博大、精微兼而盡之的學者，孔子以下，只有朱子，可算得第二人。孔子是大聖人，不當僅以學者論。而且孔子距我們時代遠了，他的成學經過，我們已無法詳考。朱子離我們時代近，他的治學經過，還可詳考而知。本文則只拈朱子的讀書法一項，加以闡說。朱子教人讀書法，紀錄留傳極多，後人有彙集之成專書者；本文則只擇其最精要語論列之。

一

或曰：「讀書須是有精力，至之日，亦須是聰明。」曰：「雖是聰明，亦須是靜，方運得精神。蓋靜則心虛，道理方看得出。」

今按：讀書須精力，又須聰明，此義盡人皆知。朱子特別提出一個讀書的精神條件來，即是如何善爲運用我之聰明與精力之條件。此一精神條件便是「靜」，靜則心虛，更喫緊的是在「心虛」上。

問：「易如何讀？」曰：「只要虛心以求其義，不要執己見。讀他書亦然。」

今按：心虛只是不執己見。若先執一個己見去讀書，便是心不虛。所見的將依然是己見，不會看出書中道理。則於自己無長進。

看書不可將己見硬參入去。須是除了自己所見，看他册子上古人意思如何。

今按：此是讀書第一最要法門。朱子所謂「虛心」，略如今人所謂「客觀」。若讀書時硬將己見參入，便是心不虛，便不能客觀，而不能眞有所得矣。

大抵義理須是且虛心，隨他本文正意看。

今按：「且」字重要，「隨」字重要，「本文正意」四字更重要。如此讀書，看易實難。莊子

云：「吾與之虛而委蛇。」心既虛了，又要隨他本書曲折，恁地去。

近日看得後生，只是教他依本子識得訓詁文義分明為急，自此反復不厭，日久月深，自然心與理會，有得力處。

今按：依本子反復不厭，又要識得本書上訓詁文義分明，此是讀書至要惟一法門。若驟讀一本書，便要求明得種種理，又要求於己有所得，此皆是心不靜。從來讀書，亦無此速化之法。

從頭熟讀，逐字訓釋，逐句消詳，逐段反復，虛心量力，且要曉得句下文意，未可便肆己見，妄起浮論。

看前人文字，未得其意，便容易立說，殊害事。

今按：「且要曉得句下文意」，此語重要。看書瞭解得書中本意，即是學問有所得。如何瞭解得書中意，便須隨其本文，反復不厭看。容易立說，只是己見。儘說了些己見，到底是於書無所得也。

凡讀書，先須曉得他的言詞了，然後看其說於理當否。今人多是心下先有一個意思了，卻將他人說話來說自家底意思。其有不合者，則硬穿鑿之使合。

今按：讀書莫要自己心下先有一個意思，此即不虛心也。不虛心人，便易把別人說話來說自己意思，最要不得。此等人將會終身學問無進步。

讀書如問人事一般，欲知彼事，須問彼人。今卻不問其人，只以己意料度，謂必是如此。

今按：此即是以主觀讀書。以主觀讀書，只會更增強主觀，外此必全無所得。

讀書若有所見，未必便是，不可便執着；且放在一邊，益更讀，以來新見。

今按：此條言讀書縱有得，仍不可執着。若便執着，便又成一種己見，又不心虛了。讀書工夫，便於此截止。故須放下，再求新見。所謂新見者，也仍是於反復再讀此書或讀另一書時又另有所見而已。讀此書有得有見，讀那書又有得有見，反復讀，又反復有得有見，此始是自己學問長進。

學者不可只管守從前所見，須除了方見新意。如去了濁水，然後清者出焉。

今按：從前所見，本亦是我讀書所得。但另讀新書，便須先將舊時所得者從心除去。譬如一無所知般，此即心虛也。如此始易有新見重入心來。否則牢守那舊所得者，便易成己見。一有了己見，便心不虛，不易再長進。

濯去舊聞，以來新見。

今按：讀書有見，不固執，不牢守，是濯去舊聞也。再讀新書，續有所得，即重來新見也。

上舉各條，是朱子教人讀書最大綱領；朱子讀書法之最大精義，已盡於此。以下再逐層分析反覆詳說之。

二

聖人言語，皆天理自然，本坦白易明在那裏。只被人不虛心去看，只管外面捉摸。及看不

得，便將自己身上一般意見說出，把做聖人意思。

今按：外面捉摸，便是不隨他本文正意看。書上本文正意，若你明白得它訓詁文義，本是坦白易明，不須再從外面添些子進去。朱子教人讀書，說來說去，只是戒人不要把自己意見當作書中意見而已。一語道破，實已再無其他深意也。

牽率古人言語，入做自家意中來，終無進益。

今按：牽率古人言語，入做自家意中來，似乎自家意見更圓成。其實仍是自家這一番意見，並無進益也。而且又把古人書中本意忽略誤解了。此病不淺，切戒切戒。

讀書別無法，只管看，便是法。正如獃人相似，捱來捱去，自己卻未要先立意見，且虛心，只管看。看來看去，自然曉得。

今按：讀書不能一看便曉，便且再看，再虛心反復看，舍此更無別法了。

須是胸次放開，磊落明快，恁地去。第一不可先責效。纔責效，便有憂愁底意。只管如

此，胸中便結聚一餅子不散。今且放置閒事，不要閒思量，只管去玩味義理，便會心精。心精便會熟。

今按：讀書先責效，是學者大病。駿快者，讀一書未透，早已自立說，自謂讀書見效，其實是無所得。篤厚者，未肯遽立說，卻謂讀書不見效，反增愁憂，此是心不寬。主要還在懂得先虛心，第一不要搶立說，第二不要問效驗。只就書看書，只辦此一條心，故謂之心精。心精便是只有此一心。心精了，書自熟。所謂「看來看去，自然曉得」也。此方法好像笨，正如獃人相似。然看書法門，卻只此一法，只此一門，別無其他法門。所謂「大巧若拙」，最獃最笨的，卻是最聰明最易見效的。有志讀書，千萬莫忽略了此義。

寬著心，以他說看他說，以物觀物，無以己觀物。

今按：朱子教人讀書，須心靜，須心寬，須心虛，須心精，其實只此一「心」。朱子的讀書法，其實即是朱子的「格物」法。就書看書，隨物格物，以他說看他說，此是最客觀的，此是最合科學方法的。如此看書，自明得書中道理。如此格物，也自易明得物理。卻莫先存了一番道理來看

書格物。此義最喫緊。

或問：「讀書未知統要。」曰：「統要如何便會知得？近來學者，有一種則舍去册子，卻欲於一言半句上便見道理。又有一種，則一向汎濫，不知歸著處。此皆非知學者。須要熟看熟思，久久間，自然見個道理，四停八當，而所謂統要者，自在其中矣。」

今按：讀書即心急要求統要，此是心不寬。有些人，遂求於一言半句上即見出統要來，此如初格一物，便要明天理。其實此等統要與天理，仍只是己見耳。但放開心，不責效，又易泛濫；一書看了又一書，一物放過又一物，到底心中還是無所得。故看書須熟看熟思，儘在此書上多捱，捱得，自然有得也。

大凡人讀書，且當虛心一意，將正文熟讀，不可便立見解。看正文了，卻著深思熟讀，便如己說，如此方是。今來學者，一般是專要作文字用，一般是要說得新奇，人說得不如我說得較好，此學者之大病。譬如聽人說話一般，且從他說盡，不可勒斷他說，便以己意見抄說。若如此，全不見得他說是非，只說得自家底，終不濟於事。須如人受詞訟，聽其說

盡，然後方可決斷。

今按：近代學人，最易犯此病。如讀論語，只抓得一言半句，如「民可使由之，不可使知之」，「唯女子與小人爲難養也」等語，便濫肆批評，卻不問孔子論語二十篇，其他又說了些什麼？又如讀史，只說專制、不民主、封建、頑固、不開通，尋得一兩條證據，便謂中國歷史只如此，卻不再問一部二十四史，更又記載了些什麼？他自謂於孔子思想與中國歷史有所見，其實只見了他自己，此所謂「己見」也。

近日看得讀書別無他法，只是除卻自家私意，而逐字逐句只依聖賢所說，白直曉會，不敢妄亂添一句閒雜言語，則久久自然有得。

今按：此條「白直」兩字最緊要，須善會。不要妄添注腳，不要曲折生解。書上如何說，便依他如何說，這是「白直」。只有如此，纔是眞「曉會」。若替他添說曲說，儘添進自己意見，便不白不直了。

上引諸條，是朱子教人讀書第一步。讀書須先知曉那書中說了些什麼，我知曉書中說了些什

麼，便是學問有得，便是我增長了一番知識。

三

讀書只就那一條本文意上看，不必又生枝節。看一段，須反復看來看去，要十分爛熟，方見意味，方快活。令人都不愛去看別段，始得。人多是向前趲去，不曾向後反復。只要去看明日未讀的，不曾去紬繹前日已讀底。須翫味反復始得。用力深，便見意味長，便受用牢固。

今按：朱子教人讀書，先要「白直曉會」，此事看易實難。既須能靜心、寬心、虛心、精心，又須能紬繹反復，翫味爛熟，乃得此曉會。讀書如交友，交友熟，自然意味深，緩急有所恃。人遇熟友，自然心下快活，不成捨了熟友另去看生人。只想向前趲，亦是心不靜。懂得向後反復，纔有基址可守，纔有業績可成。朱子此一段話，真值深深玩味也。

看文字，須子細，雖是舊曾看過，重溫亦須仔細。每日可看三兩段。不是於那疑處看，正

須於那無疑處看，蓋工夫都在那上也。

今按：此條喫緊。讀書能白直曉會，纔能不旁生枝節。能不向前趲，纔能於無疑處仔細用工夫。當知此等境界，此等情況，都當先向自己心地上求。此即是「修心養性」，讀書做人，打成一片。如此讀書，纔始不是讀死書，纔始不是死讀書。當知朱子教人讀書，即已同時教了人如何修心做人，亦所謂「吾道一以貫之」也。

只是要人看無一字閑。那個無緊要底字，越要看。自家意裏說是閑字，那個正是緊要字。

今按：朱子讀書法，乃最科學者。人若懂得科學方法，便懂得此條意義深長。朱子讀書法，又是最藝術者。人若懂得藝術欣賞，亦自懂得此條之意義深長也。如此纔能白直曉會到極深處，纔能受用牢固。

讀書須讀到不忍舍處，方見得眞味。若讀之數過，略曉其義，即厭之，欲求別書看，則是於此一卷書，猶未得趣也。

今按：今人讀書，只顧要自己發意見。朱子教人讀書，只重在教人長趣味。此是莫大分歧點。然非先求心靜，則不易在書中得趣味。未得眞趣味，自然也不會有「不忍捨」之一境。此等皆當循序潛玩，莫輕作一番言語看過了。

某舊日讀書，方其讀論語時，不知有孟子。方讀學而第一，不知有為政第二。今日看此一段，明日且更看此一段，看來看去，直待無可看，方換一段看。如此看久，自然洞貫，方為浹洽。

初時雖是鈍滯，使一件了得一件，將來卻有盡理會得時。若撩東搭西，徒然看多，事事不了。日暮途遠，將來慌忙，不濟事。

李先生云：「一件融釋了後，方更理會一件。」

今按：朱子以最鈍滯法教人，實乃是最快捷，最聰明之法。朱子本人，即是讀書最多，學問最廣，事事理會，件件精通，融釋浹洽，無不洞貫。此是過來人以金針度人，幸有志好學者，萬勿忽過。

讀書不貴多，只貴熟。

今按：我試爲朱子此條下一轉語。讀書能熟自能多。如朱子本人便是一好例。若一向貪多，不求熟，則到頭茫然，只如一書未讀，此則更例不勝舉矣。

汎觀博取，不若熟讀而精思。

讀十通，與讀一通時終別。讀百通，與讀十通終自不同。

讀書須是窮究道理徹底。如人之食，嚼得爛，方可嚥下，然後有補。

今按：讀書熟須如嚼食爛，此條當與白直曉會相參。如喫一口飯，便將此口飯反復咀嚼，自然有味，此即白直曉會也。輕易吞下，不僅無味，而且成了胃病，從此再不喜食。戒之戒之。

大凡看文字，少看熟讀，一也。不要鑽研立說，但要反復體翫，二也。埋頭理會，不要求效，三也。

今按：此爲朱子教人讀書三大綱領，學者須切記，並依此力行之。

少看熟讀，反復體驗，不必想像計獲。只此三事，守之有常。

讀書不要貪多，常使自家力量有餘。須看得一書徹了，方再看一書。

今按：看得一書徹了，是我力量能到處。時時只想看一書看得徹了，便會自覺力量有餘。若遽要博極羣書，遽要學窮精微，便心慌意亂了。當知只有看得一書徹了，纔是博極羣書法，亦纔是學窮精微法。連一書都看不徹，遑論其他。

凡讀書，且須從一路正路直去。四面雖有可觀，不妨一看，然非是緊要。

今按：讀書能從一路正路直去，便是對此書求能自直曉會也。不善讀書者，逐步四處分心，譬如行路，東眺西顧，不直向前。如此讀書，又便是心下不靜，慌張跳動，意見橫生，趣味索然矣。

東坡教人讀書，每一書當作數次讀之。當如入海，百貨皆有，人之精力，不能兼收盡取，但得其所欲求者爾。故願學者每次作一意求之。如欲求古今興亡治亂，聖賢作用，且作此意求之，勿生餘念。又別作一次求事迹文物之類，亦如之。他皆放此。若學成，八面受敵，與慕涉獵者，不可同日而語。

今按：慕涉獵者讀書，只是浮光掠影；能八面受敵者讀書，乃處處周到。此甚不同，學者不可不細辨。

學記曰：「善問者如攻堅木，先其易者，後其節目。」所謂攻瑕則堅者瑕，攻堅則瑕者堅。不知道理好處，又卻在平易處。

今按：朱子教人讀書法，其實人人盡能，眞是平易，而其陳義之深美，卻可使人終身研玩不盡。即做人道理亦然，最美好處，亦總在最平易處也。

讀書不可兼看未讀者，卻當兼看已讀者。

今按：朱子此條，所謂「兼看」，謂方讀一書，旁及他書，同時兼讀也。當知兼讀已讀書，實有受用。兼讀未讀書，只是分心。心分了，便不易有受用。故每逢讀一新書，決當全神一志讀。只可兼讀舊書，萬不當同時又兼讀另一新書。

讀書只要將理會得處反復又看。

今按：讀書不貴多，貴使自己精力有餘，貴能於自己理會得處反復又看，貴能於那無疑處看，貴在自己看若無緊要處、閒處用工夫，貴先其易者，貴兼看已讀過的書，卻不宜兼看未讀過的書。此等皆朱子教人讀書秘訣。可謂金針度盡，風光狼藉，更無餘蘊矣。

上引諸條，可謂朱子教人讀書之第二步。若學者先辦得一片虛心，又能少讀熟讀，漸得趣味，到不忍舍處，此即是學問正確入門也。

四

或問：「看文字，為眾說雜亂，如何？」曰：「且要虛心，逐一說看去；看得一說，卻又看一說，看來看去，是非長短，皆自分明。」

今按：讀書至眾說雜亂，已是讀書漸多後始知之。然仍只有虛心，逐一說理會之，更無他法也。若眞能虛心逐一說理會之，自見眾說各有是非長短，卻非自己容易立說，將己見硬參入去之謂。學者到此境界，當自辦之。

讀書須看上下文義，不可泥著一字。揚子「於仁也柔，於義也剛」，到易中又將剛配仁，柔配義。論語：「學不厭，智也。教不倦，仁也。」到中庸謂：「成己，仁也。成物，智也。」此等處，須各隨本文意看，便自不相礙。

今按：衆說雜亂，若能各隨本文意看，便見其不相礙。到此，心胸自開，意味自長。若硬要將自己意見參入，孰是孰非，執一廢百，只增長了自己意氣，於學問無涉也。

且依文看，逐處各自見個道理，久之自然貫通。

今按：能逐處各自依文看之，便見各自有個道理，不僅不相礙，久之自會通。此是自己學問長進，卻非先出己見來判斷衆說之比，學者當細參之。

凡看文字，衆家說有異同處，最可觀。如甲說如此，且撏扯住甲，窮盡其辭。乙說如此，且撏扯住乙，窮盡其辭。兩家之說既盡，又參考而窮究之，必有一眞是者出矣。

今按：讀書至是，始是不容得讀者不拿出眞見來。然仍是虛心逐一書白直曉會後，眞見自出。非

是外面捉摸，於書中本意不徹了，卻硬把己意牽說曲說也。

學者讀書，須是於無味處當致思焉，至於羣疑並興，寢食俱廢，乃能驟進。因歎「驟進」二字最下得好，須是如此。若進得些子，或進或退，若存若亡，不濟事。如用兵相殺，爭得些兒，小可一二十里，也不濟事。須大殺一番，方是善勝。

今按：正因不先立己見，故至羣疑並興。正因羣疑並興，故須苦苦大殺一番。若一向以己意衡評一切，信了自己，不信別人，譬如入無人之境，將不見有敵，何須厮殺乎？學者當善體此意。莫謂不管事情曲折，不辨義理精微，只肆意一口罵盡古人，便是大殺善勝也。

看文字須是如猛將用兵，直是鏖戰一陣。如酷吏治獄，直是推戡到底。決是不恕他方得。

今按：若眞是不恕他，便須將他書中所說，細看熟看，連無疑處，無味處，不緊要處，閒處，逐一依他推。推來推去，方得。所謂猛將酷吏，前面必有難勝強敵，難斷疑獄，始見本領。初學人驟難到此境界，萬勿輕肆己見，遽自認爲如猛將酷吏。切記切記。

看文字如捉賊，須知道盜發處，自一文以上，贓罪情節，都要戡出。若只描摸個大綱，縱使知道此人是賊，卻不知何處做賊。

今按：學問至此，義理考據，一以貫之矣。近代學者，未讀宋儒書，便謂宋儒只講義理，不務考據。又謂宋儒所講義理，只憑主觀，不求客觀。此正如判人作賊，卻不全戡其贓罪情節也。

今世上有一般議論，成就後生懶惰。如云不敢輕議前輩，不敢妄立論之類，皆中怠惰者之意。前輩固不敢妄議，然論其行事之是非何害？固不可鑿空立論，然讀書有疑，有所見，自不容不立論。其不立論者，只是讀書不到疑處耳。

今按：讀書先貴徹了，徹了後自會疑，疑後自有見。有所見，自不容不立論。此是讀書循序漸進必有之境界。故朱子教人讀書且虛心，並非要人讀書老是無主見也。此層當細會。然今世上卻另有一般議論，成就後生懶惰，而並不如朱子此條所舉者。如云：「莫讓人牽著鼻子走」，「莫輕信前人」，「須自出手眼」之類。此亦中怠惰者之意。因從此可以不細心讀書，縱我對此書未徹了，仍可對此書作批評。

讀書無疑須教有疑，有疑者卻要無疑，到這裏，方有長進。

今按：自無疑到有疑，是一進。自有疑到無疑，又是一進。如此循環，乃可進進不休。

讀書須是看著他那罅縫處，方尋得道理透徹。若不見得罅縫處，無由得入；看見罅縫時，脈絡自開。

今按：朱子此條教人讀書須看著它罅縫處，其用心在求對此書道理透徹。今人教人看書中罅縫，卻是教人專尋書中破綻，並不是教人對此書透徹。此中大有辨，幸學者細辨之。

看文字，且依本句，不添字，那裏原有罅縫。如合子相似，自家只去抉開，不是渾淪底物，硬去鑿。亦不可先立說，牽古人意來湊。

今按：朱子教人讀書覓罅縫，此略如今人所謂分析法。硬去鑿，先立說，只是己見，與他書不相涉。

學者初看文字，只見個渾淪物事。久久看作三兩片，以至於十數片，方是長進。

今按：此即看出罅縫也。看出罅縫，只如打開合子，看出那書中所蘊義理體統，脈絡分明，則道理透徹矣。此仍是求瞭解，不是求推翻也。

熟讀後，自有窒礙不通處，是自然有疑，方可較量。今若先去求個疑，便不得。

今按：讀書生疑，仍自虛心熟讀白直曉會來。今人先要抱了疑，再去讀那書，自謂莫給他牽著我鼻子走；譬如先疑心他是賊，再和他打交道。實則如此讀書，深閉固拒，永無進益，眞又何苦來。

大抵今人讀書不廣，索理未精，乃不能致疑，而先務立說，此所以徒勞苦而少進益也。

學者須是多讀書，使互相發明，事事窮到極致處。

今按：朱子教人讀書不貴多，卻又怪人讀書不廣。朱子教人讀書須白直曉會，卻又怪人索理未精。此等處，大可深味。是亦朱子語之罅縫處，讀者正貴由此生疑，由此透入。卻並不是教我們先疑了他話，又如何體會到他話中之深意乎？

上引諸條，可謂是朱子教人讀書之第三步。學者至此，讀書廣，索理精，殆已達於成學之階

段矣。

五

讀書之法，須是用工去看。先一書費許多工夫，後則無許多矣。始初一書，費十分工夫，後一書費八九分，後則費六七分，又後則四五分矣。

今按：此朱子所以教人讀書，須用猷人捱法，而到後卻博學多通，成爲唯一捷徑。

文字大節目，痛理會三五處，後當迎刃而解。學者所患，在於輕浮，不沉著痛快。

今按：輕浮故不沉著，不沉著故不痛快。今之狂昧者，又誤以輕浮爲痛快，因此終身無入頭處。是皆不肯先虛心痛理會之過。

讀書須是普遍周滿。某嘗以為寧詳毋略，寧下毋高，寧拙毋巧，寧近毋遠。

今按：此又是朱子教人讀書四大綱領。若眞能詳、能下、能拙、能近，自然沉著，便見痛快矣。縱使後面是迎刃而解，仍當是普遍周滿處，不許有些小輕浮。

讀書而不能盡知其理，只是心粗意廣。

今按：心粗意廣便輕浮，縱有聰明，縱有精力，皆無所運使矣。又心粗便意廣，意廣便心粗，兩者亦互爲因果。

今人看文字，多是以昏怠去看，所以不仔細。故學者且於靜處收拾，教意思在裏，然後虛心去看，則其義理未有不明者也。

今按：昏是不聰明，怠是無精力，其實則是心粗意廣，輕浮，不沉著，故使聰明精力無處使，遂成昏怠。朱子教人先於靜處收拾，讓自己意思在裏面了，再去看書。此仍是靜則心虛，道理方看得出之意。

今人所以讀書苟簡者，緣書皆有印本，多了。

今按：讀書苟簡之病，愈後愈甚。只一苟簡，則聰明精力皆退矣。苟簡引起昏怠，然昏怠亦引起苟簡，是仍互爲因果。

> 看文字，須大段著精采看，聳起精神，樹起筋骨，不要困，如有刀劍在後一般。

今按：著精采看，便是聰明精力齊用。若懂得寧詳、寧下、寧拙、寧近，自然能著精采。能著精采看，自能不輕浮，不苟簡，不昏怠，而聰明精力亦汩汩然俱來矣。此等處，須學者善體。

> 人言讀書當從容翫味，此乃自怠之一說。譬之煎藥，須是以大火煮滾，然後以慢火養之，卻不妨。

今按：讀書須先懂得大火煮，待其滾，然後可用慢火養。此是至要法門。至於如何是大火煮，讀者細參本篇上引各條，當自知之。

> 某最不要人摘撮看文字，須是逐一段逐一句理會。

今按：今人讀書，多是摘撮，卻不肯逐段逐句理會，此屬大病。犯了此一病，以上所述朱子教人

讀書法，種種都用不上。可歎也。

編次文字，須作草簿抄記項頭，如此則免得用心去記他。

今按：鈔寫筆記與讀書是兩項工夫，然非摘撮看文字。今人誤以鈔寫筆記當作讀書工夫，又以摘撮當編次，便永是苟簡，決不能沉著痛快矣。

寬著期限，緊著課程。

今按：此是朱子教人讀書最要工夫。學者須通參本篇前後所引各條，乃可曉會。

須是緊著工夫，不可悠悠。又不須忙。只常抖擻得此心醒，則看愈有力。

今按：朱子教人讀書工夫，即是養心工夫，又即是處事工夫。養得此心，自能讀書，自能處事。然此心又須在讀書處事上來養。所謂內外交相養，吾道一以貫之也。

小作課程，大施工力。

今按：此又是朱子教人讀書最要工夫。課程須縮小，便不犯意廣之病。課程須加緊，便不犯昏怠之病矣。工力須大施，便不心粗。期限須寬著，便不苟簡矣。

如會讀得二百字，只讀得一百字，卻於百字中猛施工夫理會，子細讀誦教熟。

今按：如此讀書，則斷無聰明不夠、精力不足之患矣。自然著精采，自然長意味，自然生理解。此即所謂「寬著期限，緊著課程」，「小作課程，大施工力」。

如今日看得一版，且看半版，將那精力來更看前半版。

今按：此是讀書秘訣，盼天下聰明人切記。

如射弓，有五斗力，且用四斗弓，便可拽滿，己力欺得他過。

今按：讀書人千萬莫將自己意見凌駕在書本上，但卻不要將自己聰明精力遠落在書本後；能循此求之，讀一書，必有一書之得。一書既得，便可漸及羣書。此乃讀書要訣，千萬切記。

上引諸條，乃是朱子教人讀書，如何運用自己聰明精力處；乃是如何養心，如何格物窮理

處。可以小做，可以大成。徹始徹終，都使用得。學者當以此入門下手，亦即以此到達終極境界，無二訣也。

六

曾見有人說詩，問他關雎篇，於其訓詁名物全未曉，便說：「樂而不淫，哀而不傷。」某因說與他道：「公而今說詩，只消這八字，更添『思無邪』三字，共成十一字，便是一部毛詩了。其他三百篇，全成渣滓矣。」因憶頃年，見汪端明，說沈元用問和靖：「伊川易傳何處是切要？」尹云：「體用一源，顯微無間，此似切要處。」後舉似李先生。先生曰：「尹說固好，然須是看得六十四卦，三百八十四爻，都有下落，方始說得此話。若學者未曾仔細理會，便與他如此說，豈不誤他！」某聞之，悚然。始知前日空言無實，不濟事。自此讀書益加詳細云。

今按：此條極重要，近人尤多犯此病。他們常譏宋儒空洞，不憑考據，空談義理。其實宋儒何嘗

如此，即就朱子此一條便可見。而近人卻多犯了高心空腹，游談無根之病。即如他們批評中國文化、中國思想，其實多是空洞，不憑考據，自發議論，其病遠超宋儒之上。若論其病根所在，則正在讀書方法上。故朱子此條，更是倍見重要。

讀六經時，只如未有六經，只就自家身上討道理，其理便易曉。

今按：此條尤喫緊。不要把自家意見硬參入書上去，卻要把書上說話反就自家身上討道理；此不僅讀六經，實是讀一切書皆該如此。宋儒尊經，亦爲近人詬病，然朱子教人「讀六經時只如未有六經」之說，則近人便多不加理會。至如「反就自家身上討道理」之說，則更不易爲近人接受矣。

經之有解，所以通經；經既通，自無事於解。借經以通乎理耳，理得則無俟乎經。

今按：宋儒尊經，朱子卻謂「理得則無俟乎經」。其實讀通一切書，便可無俟乎書。此層已是讀書到了最後境界。學人當知有此一境，卻不可驟企此一境也。

看經書與看史書不同。史是皮外物事，沒緊要，可以劄記問人。若是經書有疑，這個是切己病痛，如人負痛在身，欲斯須忘去而不可得。豈可比之看史，遇有疑，則記之紙耶？

今按：朱子戒學人莫先看史，其要旨在此。然此條當善看。如讀詩遇訓詁名物未曉，此亦是皮外，亦可劄記所疑於紙上，逢人好問。治史亦有通天人之際，明古今之變，大段切己病痛者。近人治學，專重劄記工夫，便全不感痛癢在身，此卻是大病痛。總之讀書生疑，必須有如負痛在身，欲斯須忘去而不可得，而又無法劄記問人者。宋儒治學，其最高境界在此。若清儒考據，幾乎全部可以劄記問人，此其異也。此是宋學精神崇高處，然已超出讀書方法範圍以外，此篇當不再詳論，而姑懸其大義於此。

上引諸條，朱子教人讀書而已侵入治學之另一範圍中去。當知讀書亦僅是治學範圍中應有一項目，並非僅知如何讀書，便盡治學之能事。本文姑於此提出此另一境界，以待學者之自為尋究焉。

（民國四十四年十月香港孟氏圖書館講）

朱子與校勘學

一

朱子曠代巨儒，其學所涉，博大精深，古今無匹儔。以理學名高，其餘遂爲所掩。即其詩文，亦巍然一世宗匠。其整理文學古籍，平生有三書。四十四歲成詩集傳，六十八歲成韓文考異，七十歲成楚辭集注。即就文學史範圍言，三書成績，已可卓然不朽。惟其詩、楚辭兩種，既已膾炙人口，傳誦迄今弗衰。而韓文考異，獨少爲人稱道。然自有韓文，歷四百年，考異出而始勒成爲定本。（韓愈卒西曆紀元八二四年，考異書成在南宋寧宗慶元三年，當西曆紀元一一九七年。）自有考異，迄今又近八百年，誦習韓文者，皆遵之，更少重定。蓋後儒於朱子詩、楚辭尚有諍辨，獨考異無間然。既羣相遵守，遂乃視若固然，而聲光轉闇也。玆篇特於考異獨加發揮，俾前儒之用心，重此

展顯，而承學之士，亦有所取法焉。

自清儒標漢學之名，與宋樹異，存心爭雄長。其於訓詁、考訂、校勘，最號擅場。淺見謏聞者，羣目宋儒爲空疏。不悟即論讀書精密，朱子實亦逴然遠越，非清儒可比。校勘雖治學末節，欲精其事，亦非兼深於訓詁考訂者不辦。朱子韓文考異成於晚年，學詣既邃，偶出緒餘，莫非精圓絕倫。雖若僅爲校勘之末務，而訓釋之精，考據之密，淸儒能事，此書實已兼備。本篇特就校勘一事粗爲籀述，指示大例。庶尊宋學者，勿鄙此爲玩物喪志，謂爲不足厝懷。尙漢學者，亦破其壁壘，闢其戶牖，擴心胸而泯罄氣。知訓詁考訂校勘之業，亦復別有本源。凡其所得之淺深高下，將胥視其本原以爲定。於以通漢、宋之閡，祛義理、考據門戶之蔽，而兼通幷包，一以貫之。此固朱子格物窮理之教之一端。則本篇之作，亦非僅爲朱子考異一書作揄揚鼓吹而已也。

二

朱子韓文考異，乃就方崧卿韓集舉正重加覈訂。崧卿，莆田人，南宋孝宗時，嘗知臺州軍事，與朱子同時。其書入四庫。提要稱其書：

所據碑本凡十有七，所據諸家之書，凡唐令狐澄本，南唐保大本，秘閣本，祥符杭本，嘉祐蜀本，謝克家本，李昞本，參以唐趙德文錄，宋白文苑英華，姚鉉唐文粹，參互鈎貫，用力亦勤。

又曰：

自朱子因崧卿是書，作韓文考異，盛名所掩，原本遂微。越及元明，幾希泯滅。閻若璩號最博洽，亦未見此本。可稱罕覯之笈。

朱子所以繼方本而別有作者，其意備見於考異之序文。其文曰：

此集今世本多不同，惟近歲南安軍所刊方氏校定本，號為精善。別有舉正十卷，論其所以去取之意，又他本之所無也。然其去取，多以祥符杭本，嘉祐蜀本，及李、謝所據館閣本為定。而尤尊館閣本，雖有謬誤，往往曲從。他本雖善，亦棄不錄。至於舉正，則又例多而詞寡，覽者或頗不能曉知。故今輒因其書，更為校定。悉考衆本之同異，而一以文勢義

理及他書之可證驗者決之。苟是矣，則雖民間近出小本不敢違。有所未安，則雖官本、古本、石本不敢信。又各詳著其所以然者，以為考異十卷，庶幾去取之未善者，覽者得以參伍而筆削焉。

考異亦收四庫，提要云：

其體例，本但摘正文一二字大書，而所考夾註於下，如陸德明經典釋文之例。於全集之外別行。至宋末，王伯大始取而散附句下。以其易於省覽，故流布至今，不復知有朱子之原本。其間譌脫竄亂，頗失本來。此本出自李光地家，乃從朱子門人張洽所校舊本翻雕，最為精善。光地沒後，其版旋佚，故傳本頗少。

此爲朱子韓文考異之原本。章實齋校讎通義有朱子韓文考異原本書後一篇，謂：

朱子韓文考異十卷，自王留耕散入韓集正文之下，其原本久失傳矣。康熙中，安溪李厚菴相國，得宋槧本於石門書家，重付之梓。校讎字畫，精密蓁甚，計字十一萬七千九百有奇。諦審此書，乃知俗本增刪，失舊觀也。

又曰：

古人讀書，不憚委曲繁重，初不近取耳目之便。故傳注訓故，其先皆離經而別自為書。至馬、鄭諸儒，以傳附經，就經作注，觀覽雖便，而古法乃漸亡矣。至於校讎書籍，則自劉向、揚雄以還，類皆就書是正，未有辨論同異，離本文而別自為書者。郭京周易舉正，自為一書，不以入經，此尊經也，其餘則絕無其例。至宋人校正韓集，如方氏舉正，朱子考異，則用古傳注例，離文別自為書。是皆後人義例之密，過於古人。竊謂校書必當以是為法。刻古人書，亦當取善本校讎之，自為一書，附刻本書之後。俾後之人，不憚先後檢閱之繁，而參互審諦，則心思易於精入。所謂一覽而無遺，不如反覆之覈核也。

今按：李光地翻雕宋本韓文考異，今亦甚少流傳，惟商務印書館涵芬樓影印宋刻五百家注音辯韓昌黎先生集，幷附考異十卷，亦宋本舊刻，有光緒二十二年丙申黃巖王棻跋一篇，謂：

右晦菴朱侍講先生韓文考異十卷，裝為八册，皆有祁氏、朱氏、惠氏印。惟首册二卷係補鈔，止惠定宇名字二印。疑祁、朱二家所藏本全，至惠氏而失其首二卷，乃借他本，屬善

書者倣鈔，而鈐以己印耳。其書當與五百家注同時所刊，惟每葉十八行，每行十七字，小注則十九字，與五百家注異。蓋本朱子原定行款也。今之學者，未窺許、鄭藩籬，輙詆宋儒為空疏。未入蕭選堂奧，輒訾八家為塵腐。觀朱子於韓公之文，一字一句，不肯輕易放過，其服膺昌黎，詁訓不苟如此，豈東漢六朝，所能駕二公而上之者耶！

又有無錫孫毓修跋云：

考異十卷，猶是朱子原本，未為王伯大所亂，更是罕見閟籍。自明山陰祁氏後，轉入惠、丁諸氏。卷中亦有竹垞印記，然考曝書亭跋語，則竹垞藏本，有論語筆解而無年譜考異，與此本不同。豈朱氏有兩本耶？抑此印為後人所加耶？

今姑略此諸小節勿論，而涵芬樓此本，與李光地翻雕之祖本仍不同，有可得而辨者。據四庫提要：

李氏翻雕本：乃從朱子門人張洽所校舊本。第一卷末有洽補注一條，稱：陪杜侍御游湘西兩寺詩，「長沙千里平」句，當作「十里」。言親至嶽麓寺見之，方氏及朱子皆未知。又第

四卷末，洽補注一條，辨原性一篇，唐人實作「性原」；引楊倞荀子注所載全篇，證方氏舉正不誤，朱子偶未及考。又第七卷末有洽補注一條，辨曹成王碑中「搏力句卒」之義。皆今本所未載。

今按：涵芬樓本，首册二卷係補鈔，卷一末有陪杜侍御游湘西兩寺張洽補注一條云：

洽嘗至長沙，登嶽麓寺，見相識云：「長沙千里平」，「千」當作「十」，蓋後人誤增「丿」也。州城方十里，坦然而平。湘西嶽麓寺乃獨在高處，下視城中，故云：「長沙十里平，勝地獨在險。」寺中道鄉亭觀之，信然。此朱先生及方氏所未及，漫誌於此，以備考討。

而卷四、卷七皆無張洽補注。可知涵芬樓本非即張校本，其一二兩卷已佚去，而所從補鈔者，卻是張校本也。又其書除一二兩卷外，尚有殘缺。如卷六二十二頁，當韓集第二十二卷祭田橫墓文，即殘缺半頁。二十二頁之後面，乃二十三頁之後半移前，而二十三頁之後半，則係二十四頁前面重複。此殆書估欲求彌蓋其書篇頁殘缺之跡，乃另覓他本剪黏。而同卷十四頁後半亦與十五頁前半重複，原刻明注：「此篇重了，錯誤，當看後篇。」殆是刻書時原已誤，未加毀板改正。

此則更可怪。書估牟利，輕率如此，則古刻豈誠盡屬無誤可貴？即此已是治校勘者眼前一好例。然居今可以見朱子當時考異原書者，亦僅此一本矣。而此影本又復多誤字，蓋原本有模糊漫滅處，商務取以影印時，以己意妄加描寫而重以致譌；此當據考異別本細校。而今傳考異別本，亦屬影印本，其中仍多臨影描摹，而其譌更甚者。故必相互對校，庶可得考異原書之本眞。

王伯大考異別本，亦入四庫，提要云：

> 伯大字幼學，號留耕，福州人。理宗朝，官至端明殿學士，拜參知政事。伯大以朱子韓文考異，於本集之外，別為卷帙，不便尋覽，乃重為編次。離析考異之文，散入本集各句之下，刻於南劍州。又採洪興祖年譜辨證，樊汝霖年譜註，孫汝聽解，韓醇解，祝充解，為之音釋，附於各篇之末。厥後麻沙書坊以註釋綴於篇末，仍不便檢閱，亦取而散諸句下。蓋伯大改朱子之舊第，坊賈又改伯大之舊第，已全失其初。即卷首題「朱文公校昌黎先生集凡例十二條」者，勘驗其文，亦伯大重編之凡例，非朱子考異之凡例。流俗相傳，執此為朱子之本，實一誤且再誤也。然註附句下，較與文集別行者，究屬易觀。自宋以來，經典釋文，史記索隱，均於原書之外，別本各行，而監本經史，仍兼行散入句下之本，是即

其例矣。

今按：商務印書館四部叢刊用元刊本影行朱文公校韓昌黎先生集，是即四庫提要所謂麻沙坊本，改亂王伯大南劍州本之舊第，一誤而再誤者也。而商務於臨影時，遇字迹漫滅模糊處，又率爲鈎摹，更滋譌誤。是爲再誤而三誤矣。

章實齋校讎通義有朱崇沐校刊韓文考異書後一篇，謂：

明萬曆中，朱子裔孫崇沐，取王伯大劍本重刻。此本行世最廣，而標名仍稱朱子韓文考異，學者不察，遂以王氏之書為考異也。王氏此書，兼採樊、韓、孫、祝諸家之說，補綴考異之所不逮，良亦有功。其於考異全文，初無改竄，至字句小有異同，或為傳寫之訛。

此爲朱子韓文考異之別本。除原本別本外，復有東雅堂刊韓集所附之節本。四庫提要引陳景雲韓集點勘書後云：

近代吳中徐氏東雅堂刊韓集，用宋末廖瑩中世綵堂本。其註採建安魏仲舉五百家註本為多。復刪節朱子單行考異，散入各條下。皆出瑩中手也。

三

以上略敍考異原本、別本、節本竟。以下略論考異校勘之用意。朱子又自有一長序，備述其所以著考異之意。其言曰：

南安韓文，出莆田方氏，近世號為佳本。予讀之，信然。然猶恨其不盡載諸本同異，而多折衷於三本也。原三本之見信，杭、蜀以舊，閣以官，其信之也則然。然如歐陽公之言，韓文印本初未必誤，多為校讎者妄改。觀其自言為兒童時，得蜀本韓文於隨州李氏，計其歲月，當在天禧中年，且其書已故弊脫略；則其摹印之日，與祥符杭本，蓋未知其孰先孰後？而嘉祐蜀本，又其子孫，明矣。然而猶曰：「三十年間，聞人有善本者，必求而改正之」，則固未嘗必以舊本為是而悉從之也。至於秘閣官書，則亦民間所獻，掌故令史所抄，而一時館職所校耳。其所傳者，豈眞作者之手藁？而是正之者，豈盡劉向、揚雄之倫哉？讀者正當擇其文理意義之善者而從之，不當但以地望形勢為輕重也。抑韓子之為文，

雖以力去陳言為務，而又必以文從字順各識其職為貴。讀者或未得此權度，則其文理意義正自有未易言者。是以予於此書，姑考諸本之同異而兼存之，以待覽者之自擇。區區妄意，雖或竊有所疑，而不敢偏有所廢也。

言校勘者首重版本，舊本如今言「宋槧」、「元刻」之類是也。官本如今言「殿版」、「局刻」之類是也。而朱子則謂舊本、官本不盡可恃，故必多據異本。此王應麟所謂：「監本未必是，建本未必非。」清儒焦循亦云：「漢學不必不非，宋版不必不誤。」段玉裁亦云：「宋本亦多沿舊，無以勝今本。」此治校勘學者所不可不知之最先第一義，而朱子固先發之矣。

然校勘既不能偏重一本，而必多據異本，而校勘之業，亦非僅於羅列異文，便謂可盡其能事也。諸本異同之間，則必有是非得失，而評判是非得失，則其學已越出校勘之外。故其學非眞能越出於校勘之外者，亦決不能盡校勘之能事。顧炎武音論，自言據詩經通古音之方法，曰：「列本證、旁證二條。本證者，詩自相證也。旁證者，采之他書也。二者俱無，則宛轉以審其音，參伍以諧其韵。」可見考據之學，亦必有越出於證據之外者。朱子考異所重，則尤重在韓集本文之內證。所謂「擇其文理意義之善者而從之」是也。文理者，字法、句法、章法皆是。字句章節之

法變，而文之意義亦隨而變；衡平得失，主要在是。而猶有不盡於是者，則又必深識夫韓氏一集所獨具之風格與個性，乃庶可以憑此權度，而以剖辨其是非得失於微茫疑似之間。就韓氏所自言，則曰「陳言務去」，又曰「文從字順各識職」。此韓氏一集特出所在。故必二者兼盡，乃始可以得韓集之眞是也。抑猶不盡於此。夫曰「文理」，則決非僅盡於文字之理而已。夫亦曰「理見於文」，「理由文見」，故言文理者，必深入於文中之意義。孟子曰：「說詩者，不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是爲得之。」蓋必至於是，而後始可謂能「擇其文理意義之善者而從之」矣。此又校勘之業之決不盡於校勘，而後始能盡校勘之能事也。

由此言之，校勘之學，固貴於客觀之取材，而尤貴乎主觀之鑒別。鑒別之深淺高下，則不盡憑乎外在之材料，而實更憑乎校者之心智。而心智有深淺高下，則一視乎其學養所至，而其事固爲學者所不易自知者。是則校勘之學，若有憑，而實無憑。故朱子考異，有所主，無所廢，仍必兼存諸本異同，以待後之覽者之更有以自擇。此其至謹至愼，所以爲至密至當，而爲後之治校勘者所必守之矩矱也。故朱子之校韓集，不僅校勘、訓詁、考據一以貫之，抑考據、義理、文章，亦一以貫之矣。此固巨儒之用心，無往而不見其全體之呈露。後之承學之士，當於此悉心而體玩焉者也。

四

茲試就考異原文，麤舉例證，以見一斑。

夫校勘必羅舉異文，又必辨其得失。而辨定得失，則多有待於他書之旁證。此易知也。然旁證亦有不可恃。如考異卷二赤籐杖歌，「浮光照手欲把疑」：

諸本同，方獨從蜀本作「照把欲手疑」。云：「檀弓有手弓，列子有手劍，史記有手旗，義同此。諸本多誤。」

考異云：今按：方說「手」義固為有據。然諸本云「照手欲把疑」，則是未把之時，光已照手，故欲把而疑之也。今云「照把」，則是已把之矣，又欲手之，而復疑之，何耶？況公之詩，衝口而出，自然奇偉，豈必崎嶇偪仄，假此一字而後為工乎？大抵方意專主奇澀，故其所取多類此。

此條方爲「欲手」「手」字覓證，證則是矣，而不悟其不可從也。朱子則細辨於本書之文理意

義，不煩覓旁證而是非定。又方意韓文陳言務去，故專從奇澀處求之。不悟雖曰陳言務去，又必文從字順各識職，而後始可得韓文之眞。清儒戴震有言：「學有三難。淹博難，識斷難，精審難。」朱子此條，可見其識斷，並見其精審。方氏一意於覓證，是知有淹博，不知有識斷也。

又如考異卷一赴江陵途中，「親逢道邊死」：

> 方云：閣本作「道邊死」，而從杭、蜀本作「道死者」。
>
> 考異云：今按：古人謂尸為死，左傳「生拘石乞而問白公之死」，漢書「何處求子死」。且古語又有「直如弦，死道邊」之說，韓公蓋兼用之。此乃閣本之善，而方反不從，殊不可曉也。

此條方從杭、蜀本，意謂「道死者」三字語義自明，故不須覓旁證。而朱子卻轉覓旁證，定當從閣本。方氏意尤尊閣本，雖有謬誤，往往曲從，而此處獨不從，乃轉失之。可見校勘之學，本於其人學養之深淺，識別之高下；固非僅務覓異本，求旁證，即可勝任愉快也。

又仝上，「歸舍不能食，有如魚中鉤」：

「中」或作「挂」。方從蜀本作「出」，云：選文賦：「若遊魚銜鉤而出重淵之深」，公語原此。（此條「方」字東雅堂本改作「或」字，失其旨矣。）

考異云：今按：韓公未必用選語，況其語乃「魚出淵」，非「魚出鉤」也。不若作「挂」為近。然第五卷送劉師服詩有「魚中鉤」之語，則此「出」字乃是「中」字之誤，而尚存其彷彿耳。今定作「中」。

此條方覓文選旁證而誤其文理。就文當作「中」，亦可作「挂」，朱子即於韓集他篇覓本證，而定爲「中」字，又解釋譌文爲「出」之由來，則決然捨挂從中，更無疑義矣。

又如考異卷七祭竇司業文，「四十餘年，事如夢中」：

諸本皆如此。方從閣、杭、苑及南唐本作「事半如夢」。云：古夢音平、去聲通。石崇詩「周公不足夢」與「可以守至沖」叶。

考異云：今按：「事半如夢」，語意碎澀，不如諸本之渾全而快健。前人誤改，當以重押「中」字之故。不知公詩多不避也。

此條方覓旁證，而朱子即就原文比對，又推論前人校者所以誤改之故，則更不須旁證而是非決。王念孫校淮南王書，曾謂：「典籍之誤，半由傳寫誤脫，半由憑意妄改。」此即憑意妄改之證也。

又如考異卷八平淮西碑，「弘，汝其以節都統諸軍」：

「節」下或有「度」字。「諸」，方作「討」。

考異云：今按：前輩有引左傳「討其軍實」為「討軍」之證者，恐未必然。若必作「討」，則秦之罘刻石，自有「遂發討師」之語，而晉官有「都督征討諸軍事」，皆足為證，不必引左傳，卻不相似也。但公所作韓弘碑，但云「都統諸軍」，則作「討」者為誤矣。不可以偶有旁證，而強引以從之也。

此條見同是尋覓旁證，亦有高下，有貼切不貼切之辨。此等處，正貴學問之淹博，識斷之精審。而朱子此條，直從韓集他篇尋得本證，則他處縱有旁證，雖若貼切，亦不可從矣。

又如考異卷四游箴：「余少之時，將求多能，蚤夜以孜孜。余今之時，既飽而嬉，蚤夜以無爲。嗚呼余乎！其無知乎！」

「余」，方從閣、杭，蜀本作「于」。云：左傳「于民生之不易」，「于勝之不可保」，杜注：「于，曰也。」

考異云：今按：方說不為無據，然與所證之文，初不相似。況下文有「嗚呼余乎」，則此「于」字皆是「余」字明矣。

此條方氏仍是覓旁證而不貼切，朱子即就原文上下得內證，而案定矣。

又如考異卷四師說：「聖人無常師，孔子師郯子、萇弘、師襄、老聃。(句絕)郯子之徒，其賢不及孔子。」

方無「孔子師郯子」五字，而讀下六字連下句「郯子之徒」為句。方云：校本一云：郯子下當有「數子」二字，其上當存「孔子師」三字為是。

考異云：今按：孔子見郯子，在適周見萇弘、老聃之前，而聖人無常師，本杜氏注問官名語；故此上句既敘孔子所師四人，而再舉郯子之徒，則三子在其中矣。方氏知當存「孔子師」字，而不知當并存上「郯子」二字，乃以下郯子二字屬上句讀之，而疑郯子之下更有「數子」二字，誤矣。

今按：韓氏師說，後世人人習誦，似乎此條所引，文義明白，絕無可疑者。不知在朱子前，其字數句讀無定，勞人如猜謎，有如是之紛紜也。其誤皆由文中「郯子」一名重出，而校者妄加臆測，奮筆塗竄，遂致莫衷一是。朱子據史事作旁證，定郯子必當列萇弘、師襄、老聃三人之上。又據上下文義，知下文郯子一名重出。而「郯子之徒」四字，實兼萇弘、師襄、老聃三人在內。則一切自定，不煩再有疑辨矣。從知治校勘，既必精熟文理，又須博涉兼通，始能勝任愉快。校勘之業，似易實難，即此一條已可見。固非僅從字句異同間臆測，所能定其一是也。又知學問之事，眞是一出，則眾疑皆消。而眞是之明白曉暢，事若固然，往往使人忽於獨見此眞是者在當時非有甚深學養不辨。然則輕視校勘之業，謂其微末不足道者，觀於此節，亦可以自見其爲意氣之偏矣。

又如考異卷五，重答張籍書，「張而不弛，文武不能也」：

> 「能」字本皆作「為」。方云：考之記，實曰：「張而不弛，文武弗能也。弛而不張，文武不為也。」則此「為」字當作「能」字乃是。但李本云：論衡嘗引此以闢董仲舒不窺園事，正作「為」字。疑公自用論衡，非用戴禮也。

考異云：今按：作「爲」無理，必有脫誤。不然，不應舍前漢有理之禮記，而信後漢無理之論衡也。況公明言「記曰」，而無論衡之云。且又安知論衡之不誤哉？今據公本語，依禮記，定作「能」字。

今按：此條尤見校勘之不易。既各本盡作「爲」字，又有論衡作旁證，而朱子獨奮改各本，定從「能」字。此非有眞知灼見不辨。今考朱子所定，首從文義論，「張而不弛」，必是不能，非不爲。朱子認作「不爲」是無理。識斷精審，實已越出於文字義解之外，非僅從事於校勘文字異同者所能企。次則朱子認爲本文既明云「記曰」，則必本戴記，不當轉據論衡，此即就本文得內證也。宋儒黃山谷曾言：「退之文，老杜詩，無一字無來處。」正當從此等處審細認取。當知古人名家成學，作文著書，一字不苟。後人讀書校文，亦必一字不苟，乃庶有得於古人之眞是。若以粗心浮氣臨之，先不認古人著書有一字不苟者，乃妄憑己臆，恣情騁說。遇己意不可通，遂妄疑古書之多誤。此則尤下於僅知校文字異同者不知其幾等矣。朱子又云：「且又安知論衡之不誤」，此語似大膽。自近人言之，幾所謂蔑視證據，主觀之尤。然當知此等處，非有眞知灼見者，萬萬不敢道，抑亦萬萬不宜道。學有高下深淺，此等非淺學所可驟企。清儒校書，往往好援他書，奮

改本字。如喜據淮南改莊子，又如援引文選注、太平御覽諸書改所引原書之類，皆是。不知其所援引，豈便無誤？惟苟事校勘，即不免好尋異同。無異同，校勘亦何從下手？故一見他處有作異字，校者常不免先存喜心，欣然躍然，若有所獲。此實治校勘者所首當先戒之心病。然非學養之深，亦不足以語此。至如各本均作某字，而校者不顧，必爲改定，此尤治校勘者首當力戒，不宜輕犯。而朱子此條，顧獨以奮改爲定，此戴震所謂「空所依傍」，錢大昕所謂「實事求是」。學者當心知其意，而未可輕率效之也。

又如考異卷五賀徐州張僕射白兔書，「四方其有逆亂之臣，未血斧鑕之屬，畏威崩析，歸我乎哉，其事兆矣」：

> 諸本多如此，嘉祐杭本亦然。方本「之屬」作「其屬」，屬下句。「析」作「柝」，云：漢終軍傳：「野獸幷角，明同本也。衆支內附，示無外也。殆將有解編髮，削左衽，而蒙化者。」又王褒講德論：「今南郡獲白虎，偃武興文之應也。獲之者張武，張而猛也。」公言蓋祖此。
>
> 考異云：今按：嘉祐諸本「之」「析」二字，文理分明。方氏但據蜀本，而不復著諸本之

同異，其所定又皆誤。蓋「其屬」歸我，事小不足言，不若逆亂之臣歸我之為大而可願也。「崩析」亦不成文。若用論語「分崩離析」之語，則當從「木」。若用史記「折而入於魏」之語，則當從「手」。二義皆通。然既有「崩」字，則似本用論語中字也。

此條捨「其」從「之」，就事理而判文理也。捨「柝」從「析」，遵用旁證。而旁證多端，復須取捨決奪。不旁證之於史記，而旁證之以論語。更要者，雖定一是，而仍必兼著諸本之異字，以明我取捨之意，而待讀者之自辨。故考異必先列方說，不掩其所從來。此不僅為治校勘者所必守之大例，亦凡治訓詁考據之學者所應同具之美德也。

又如考異卷六送幽州李端公序，「及郊，司徒公紅帓首，韡袴握刀，左右雜佩，弓韔服，矢插房，俯立迎道左」：

方從杭本，「刀」下有「在」字，而讀連下文「左」字為句。謝本又校作「在右」。考異云：今按：若如方意，則當云「左握刀，右雜佩」矣。不應云「握刀在左」，亦不應唯右有佩也。「在」為衍字無疑，杭本誤也。禮疏云：「帶劍之法在左，右手抽之為便」，則刀不當在右，謝本亦非矣。「左右雜佩」當自為一句，內則所謂「左右佩用」者也。

今按：此條，淸儒姚鼐曾於朱子考異持異議。姚氏謂：

此當從杭本作「握刀在左」。蓋「握刀」者，其佩刀之名。若不連「在左」二字，則眞爲手持刀而見，無是理也。此雜佩止是戎事之用，如射決之類，與內則之雜佩不同。右有而左無，無害。弓矢亦在右，「右雜佩，弓韔服，矢揷房」，九字相連。送鄭尚書序：「左握刀，右屬弓矢」，文正與此同。

今按：姚氏此辨，細按仍不如考異所定爲是。「握刀」佩刀名，此說殊無據。然若不曲說握刀爲佩刀之名，則又無解於「握刀在左」之無此文理也。且握刀亦與持刀有辨。持刀而見，固無是理。若握刀，則握而未抽，不得即認爲無理。故姚氏乃不期而曲說握刀爲持刀也。姚氏所以於此持異議，爲其據韓氏本集送鄭尚書序爲本證，故疑朱子有誤。然考送鄭尚書序云：「府帥必戎服，左握刀，右屬弓矢，帕首袴韡，迎郊。」考異於此條云：「當作左握刀，不應云握刀在左」，實即同據送鄭尚書序文而云。若雜佩如姚說，只指戎事所用，則亦如鄭尚書序文所云：「左握刀，右屬弓矢」，七字已足，何煩添作十三字？今依考異所釋，僅十二字，而又添敍出「左右雜佩」一事，故知姚氏之辨仍非矣。姚氏與朱子，同據送鄭尚書序，而所定是非高下顯不同。校勘之事，

僅憑異本旁證之未能勝任而愉快，此豈不可見乎？

又如考異卷六送陸歙州詩序，「我衣之華兮，我佩之光。陸君之去兮，誰與翱翔」：

諸本如此。方從閣、杭本，「光」「翔」下皆有「兮」字，「去」下無「兮」字。考異云：今按：古詩賦有句句用韻及語助者，賡歌是也。有隔句用韻及兮，而兮在上句之末，韻在下句之末者，騷經是也。有隔句用韻，而上句不韻不兮，下句押韻有兮者，橘頌之類是也。今此詩，方本若用賡歌之例，則「華」「光」有兮而不韻，其「去」字一句又幷無也。若用騷經之例，則「光」「翔」當用韻，而不當有兮。「華」雖可以有兮，而「去」復不可無兮也。若用橘頌之例，則下三句為合，而首句不當有兮也。韓公深於騷者，不應如此。蓋方所從之本失之也。今定從諸本，以騷經及賈誼弔屈首章為例。若欲以橘頌為例，則止去方本首句一「兮」字，尤為簡便。但無此本，不敢以意創耳。

今按：校勘之事，有苟無旁證則絕不可定者，如此條之例是也。然欲覓旁證，則書籍浩如煙海，有可引以證此，復有可他引以證彼者。證既多門，彼此兩歧，苟非本書確有近於某例之內證，則此多歧雜出之旁證，又何從為抉擇從違乎？朱子此條，謂「既無此本，不敢以意創」，此尤至慎

至密，爲治校勘者所必知也。

五

又如考異卷六送高閑上人序，「今閑師浮屠氏，一死生，解外膠」：

諸本作「膠」，方從杭、歐、謝本作「繆」。云：繆，莫侯切，猶綢繆也。莊子：「內韄者不可繆而捉」，義蓋同此。

考異云：今按：膠者，黏著之物，而其力之潰敗不黏爲解。今以下文「頹墮潰敗」之語反之，當定作「膠」。

今按：此條見旁證之不如內證。方證之於莊子，乃旁證。考異證之以本篇下文「頹墮委靡潰敗不可收拾」之語，而定爲「膠」字。抑所勝於方者遠矣。

又如考異卷六祭田横墓文，「貞元十一年九月，愈如東京，道出田横墓下」：

十一年，諸本或作十九年。「月」下有「十一日」字。「如東京」，或作「東如京」。洪氏曰：「東京，洛陽也。公以貞元十一年出長安，至河陽，而後如東都也。十九年秋，則公為御史，是冬即貶陽山，安得以九月出橫墓下？唐都長安，亦不得云『東如京』也。」方從閣、杭、蜀本作「東如京」，云：「田橫墓在偃師尸鄉，洛陽東三十里，今公自河陽道橫墓下以入洛，故云『東如京』也。」

考異云：今按：洪氏作「如東京」，及考歲月皆是。方氏亦以京為洛陽，但據三本，必欲作「東如京」為誤耳。今且未須別考他書，只以其所引田橫墓在洛陽東者論之。則自墓下而走洛陽，乃是西向，安得言「東如京」乎？況唐都長安，謂洛陽為東京則可，直謂之京，則不可，其理又甚明。若據元和郡國志，則河陽西南，至河南府八十里，其大勢亦不得云「東如京」也。此又三本謬誤之一證，故復表而出之。

今按：如方說，原文當作「自東如京」，非「東如京」也。既不當直呼洛陽爲京，自河陽往，亦不得云自東往。此之謂不合文理，而方氏之誤斷然矣。校勘之事，重內證，有不煩旁考而可定者，如此條之例是也。

又如考異卷八平淮西碑，「皇帝歷問於朝一二臣外」：

或作「外臣」，方從杭、苑無「外」字。（東雅堂本刪「方從」字。）

考異云：今按：此句若作「外臣」，則當時朝臣自以伐蔡為不可，非獨外臣也。若作「一二臣」，則當時舉朝之臣，皆以伐蔡為不可，又非獨一二人也。考之下文，所謂「一二臣同，不為無助」者，又正指武元衡、裴度一二伐人贊伐蔡之謀者而言。則此乃謂唯一二臣以為可，而其外羣臣，皆以為不可耳。諸本作「外臣」，及無「外」字，皆非是，惟作「臣外」者得之。

今按：此亦不煩旁證，即本文自證而可定也。

又如考異卷四伯夷頌，「若至於舉世非之，力行而不惑者，則千百年乃一人而已耳」：

方從杭、粹及范文正公寫本，無「力行」二字，「千」下有「五」字，云：「自周初至唐貞元末幾二千年，公言千五百年，舉其成也。」

考異云：今按：此篇自一家、一國以至舉世非之而不惑者，汎說有此三等人，而伯夷之窮

天地亘萬世而不顧，又別是上一等人，不可以此三者論也。前三等人，皆非有所指名，故舉世非之而不顧者，亦難以年數之實論其有無，且以千百年言之，蓋其大約如此耳。今方氏以伯夷當之，已失全篇之大指。至於計其年數，則又捨其幾二千年全數之多，而反促就千五百年奇數之少，其誤益甚矣。方說不通文理，大率類此，不可以不辨。

今按：此條又是不煩再尋旁證，即就文理定之而可者。學者觀於朱子之必向外尋證處，可見朱子讀書之博。遇其不煩向外尋證處，可悟朱子讀書之精。亦必「博」與「精」兼到，而後始可盡校勘之能事，亦即此而見矣。

六

又如考異卷六送李愿歸盤谷序，「隱者之所盤旋，友人李愿居之」：

諸本下皆有「旋」字。洪氏石本、杭本同。或作「桓」。方從樊氏石本、閣、蜀、苑刪去。

諸本及洪氏石本皆作「友」。方云：「樊氏石本作『有』。」考異云：今按：校此書者，以印本之不同，而取正於石本。今石本乃又不同如此，則又未知其孰是也。然以理推之，則作「有」者為無理。故今特詳著之，以見所謂石本者之不足信也。

今按：校書者苦於印本多異，而取正於石本，此又從事校勘者所共遵之一術。朱子則謂即石本亦有不可信，貴於以理斷。此豈非如近人所譏，宋儒好言理，爲喜憑主觀之確證乎？不悟取證雖多，仍須斷之以理。苟無理以通，而空取多證，則書籍浩瀚，何處而不可以爲證？如朱子此等例，實爲治校勘者所當細心研玩也。

又同篇，「盤之泉，可濯可沿」：

石、閣、杭本「沿」作「湘」。方從蜀本，云：洪氏以為作「湘」者，石本磨滅，或以閣本意之也。然此文自「如往而復」以上，皆二語一韻。以「稼」叶「土」，此類固多。以「容」叶「深」，以詩七月、易恒卦小象考之，亦合古韻。獨「湘」不可與「泉」叶。按公論語筆解，以「浴於沂」作「沿於沂」，政與此「沿」同義。今只以「沿」為正。

考異云：今按：方以古韻為據，捨所信之石、杭、閣本而去「湘」從「沿」，其說當矣。然必以筆解為說，又似太拘。今世所傳筆解，蓋未必韓公本真也。又按：洪云：「石本在濟源張端家，皆缺裂不全，惟『可濯可湘』一句甚明」，又與方引洪氏磨滅之說不同，不知何故？姑記之以俟知者。然其大歸，只為從「湘」字耳。政使實然，亦不足取也。

今按：校勘考據之學，固貴能得證，然亦有不煩證而可論定者。復有多證轉失，反不如少證無證之得者。此非學養功深，於其所援以為證者先有一鑒別之精心，而徒恃多證為貴，則苟不失之矣。如方氏此條，以韓書證韓文，若為有力，而不知論語筆解之未必真韓書也。朱子又謂：「正使石本實作『湘』字，亦不足取。」此則更非有真識力真定見者，難與論此。苟是有真識力，真定見，則自可不煩多尋外證，亦必不僅恃多證為貴矣。

又按：東雅堂本，於此條考異下又云：「或曰：『湘』字考之說文，云：『烹也。』詩采蘋：『于以湘之。』從湘為正。」此不知何人語，而列之考異之下，更不加以分別，使讀者誤會亦若考異原文。且詩經湘訓烹，朱子寧所不知？試問即不論韻，「可濯可烹」，成何文理？而淺人妄矜以為創獲。莊子云：「時雨降矣，而猶浸灌。日月出矣，而爝火不息。」學問之事，前人

早有定論，而後世浮議橫起，如此等者又何限。故終貴於讀者之自具識斷，能自爲別擇也。

又同篇，「嗟盤之樂兮，樂且無殃」：

「殃」，方從洪校石本作「央」。又云：樊本只作「殃」，然閣、杭、蜀本皆作「央」。王逸注離騷云：「央，盡也，已也。」方又云：此文如「叢」作藂，「俊」作畯，「時」作旹，皆石本字也。

考異云：今按：作「殃」於義爲得。又按：此篇諸校本多從石本，而樊、洪兩石已自不同，未知孰是。其有同者，亦或無理，未可盡信。按歐公集古跋尾云：「盤谷序石本，貞元中所刻，以集本校之，或小不同，疑刻石誤。然以其當時之物，姑存之以爲佳玩。其小失，不足校也。」詳公此言，最爲通論。近世論者，專以石本爲正。如水門記、溪堂詩，予已論之，南海廟、劉統軍碑之類亦然。其繆可考而知也。

今按：歐公、朱子，皆已發石本不可恃之論。而直至近代，治校勘者，得一石本，總以爲其價値必超刻本上，則甚矣流俗之難與語也。

又如考異卷四汴州東西水門記，「維汴州，河水自中注。厥初距河爲城，其不合者，誕寘聯

鎖于河。宵浮晝湛，舟不潛通。然其襟抱虧疏，風氣宣洩，邑居弗寧」：

「湛」或作「沉」。「不」字，方從石本作「用」。

考異云：今按上下文意，蓋言置鎖雖足以禁舟之潛通，然未免虧疏宣洩之患，故須作水門耳。諸本作「舟不潛通」者是也。今上文旣言置鎖，而下文乃云「舟用潛通」，則是鎖為虛設，而其下句亦不應著「然」字矣。若以為誤，則石本乃當時所刻，不應有誤。然亦安知非其書者之誤？刻者之誤？況或非所親見，則又安知非傳者之誤耶？其說之未盡者，又見於谿堂、盤谷等序，覽者詳之。

今按：朱子校韓文，認爲即石本亦有不可恃；此乃治校勘者一甚大議論，故朱子特再三反復鄭重明白言之若是也。

又如考異卷五鄆州谿堂詩序，「惟鄆也，截然中居，四鄰望之，若防之制水，恃以無恐」：

閣、杭、蜀及諸本皆有「四鄰望之」一句，方從石本删去。

考異云：今按文勢及當時事實，皆當有此句。若其無之，則下文所謂「恃以無恐」者，為

誰恃之耶？大凡為人作文，而身或在遠，無由親視摹刻；既有脫誤，又以毀之重勞，遂不能改。若此者，蓋親見之，亦非獨古為然也。方氏最信閣、杭、蜀本，雖有謬誤，往往曲從。今此三本，幸皆不誤，而反為石本脫句所奪，甚可笑也。

今按：此條朱子指明石本亦有誤，不可盡從，情事宛然，又出親見，其理殆無可疑矣。然朱子考異成書，距今又八百年，而治校勘者，獲一石刻出土，必羣認爲至寶，謂必可據；此非淺見，則必是成心爲病難療也。

又如考異卷七李元賓墓銘，「已虖元賓，竟何爲哉！竟何爲哉！」

考異云：諸本無此再出「已虖元賓」四字，方從石本。今亦從之。但方又云：上「竟」字石本作「意」，而邵公濟嘗歎其句法之妙。謂歐公而下，好韓氏學者，皆未之見。遂從其說，定上字作「志意」之「意」，下字作「究竟」之「竟」。則予不識其何說也。竊意若非當時誤刻，即是後來字半磨滅，而讀者不審，遂傳此謬，好事者又從而夸大之，使世之愚而好怪者，遂為所惑，甚可笑也。

今按：此見石本有可從，有不可從。即同在一石，亦當憑文理事理爲取捨。而方氏此處之盲從石本，更爲無理可笑。又按：上文已兩見「已虖元賓」四字，故此處四字謂是再出也。

又如考異卷四汴州東西水門記，「監軍是咨，司馬是謀」：

> 諸本及石本，皆有此二句，方從閣本刪去，云：「閣本蓋公晚日所定，當從之。」考異云：今註此二語，疑後人惡「監軍」二字而刪之耳。方氏直謂閣本為公晚年所定，不知何據而云然。以今觀之，其外誤為最多，疑為初出未校之本，前已辨之詳矣。大抵館閣藏書，不過取之民間，而諸儒略以官課校之耳，豈能一一精善，過於私本？世俗但見其為官本，便尊信之，而不復問其文理之如何，已為可笑。今此乃復造為改定之說，以鉗眾口，則又可笑之甚也。

按：朱子謂官本亦未可盡信，未必盡勝於私本，如此處石本與諸本同，朱子捨官本，取石本，可見石本亦固當遵信（此亦朱子語），石本仍有勝官本者。惟既諸本互異，則仍當一一斷之以理，不能謂何本之勝於何本也。

又如考異卷七國子助教河東薛君墓誌銘，「曾祖贈大理卿，祖曰元暉，果州流溪縣丞，贈左

散騎常侍」：

方云：「祖」下十六字，閣、杭、蜀本皆闕，惟監本與石本同。

考異云：今按：方氏所校專據三本，而謂今本皆不足取。今此數字，乃三本所無，而今有者。若非偶有石本，則必以為後人校增而不之信矣。故知今本與閣、杭、蜀、苑、粹不同者，未必皆無所自也。觀者詳之。

今按：此條又是取石本、捨官本之一例。可見朱子並不謂石本盡不可信。然有兩石本相異，有官本與石本異，有諸本與官本、石本異，此皆須平心考校，不得一憑成見，謂若者必是，若者必非。而八百年來，治校勘者，豈不仍尊石刻，仍尊官本，古官本，奉爲瑰寶，又爭斥宋儒治學憑主觀。主觀之獄，冏誰當坐之耶？

七

又如考異卷五與孟東野書，「獨其心追古人而從之」：

「從」下方有「今」字。「之」下方有「人」字。云：「謝以貞元本定。」

考異云：今按：上語「與世相濁」，即是「從今之人」，更著二字，則贅而不詞矣。舊書之不足據，有如此者。故特詳著其語云。

今按：韓公與東野此書，即作於貞元十六年。謝氏得此書之貞元本，眞可謂稀世奇遇矣。竊疑此當不指刻本，或是傳鈔本也。然雖舊鈔，而不可信有如此，故朱子特大書之，曰：「特詳著其語」。此五字乃朱子鄭重教人語也。東雅堂本此條，乃刪去「舊書不足據」以下云云，則朱子校書精采，盡爲泯滅矣。自此以來，治校勘者，亦率尊古籍舊書，若不可違，此皆朱子所謂「信本而不信理，好奇而不喜常」（此十二字，亦朱子評方本語）之過也。

又如考異卷一古意，「青壁無路難夤緣」：

方從唐本作「五月壁路難攀緣」，云：「鮑溶集有陪公登華山詩，蓋五月也。夤或作攀。」

考異云：今按：公此詩本以「古意」名篇，非登山紀事之詩也。且泰華之險，千古屹立，所謂「削成五千仞」者，豈獨五月然後難攀緣哉？若以句法言之，則「五月壁路」之與「青壁無路」，意象工拙，又大不侔，亦不待識者而知其得失矣。方氏泥於古本，牽於旁

證，而不尋其文理，乃去此而取彼，其亦誤矣。原其所以，蓋緣「五月」本是「青」字，唐本誤分為二，而讀者不曉，因復刪去「無」字，遂成此誤。今以諸本為正。

今按：方氏此條，既據唐本，又得鮑溶詩爲旁證，殆可謂鐵案如山，萬牛牽不動矣。而朱子專據本詩文理，寧取諸本，不從方校。治校勘者，遇此等別擇處，最當潛心深玩，乃可以悟讀書用心取捨之所當重也。

又如考異卷七曹成王碑，「兼州別駕，部告無事」：

「兼」，方作「處」。云：「考舊傳合。」

考異云：今按：成王本以溫州長史行刺史事，今雨奏功，而得處州別駕，又不行州事，則於地望事權，皆為左降矣。以事理推之，不應如此。疑方本誤，而諸本作「兼」者為是。蓋以舊官仍兼本州別駕以寵之爾。下文又云：「部告無事」，則謂溫州前此旱飢，而今始無事也。又云：「遷眞於衡」，則是自行刺史事而為眞刺史也。其間不應復有處州一節明矣。舊史亦承集誤，不足為據。

今按：方氏此條，從唐史李皐本傳，校合韓集碑文，亦疑若證據明確，堪成定論矣。朱子獨謂推之事理，舊史亦襲韓文誤字，不足據。然試問所謂舊史亦襲韓文誤字者，其證何在？可見治考據者，非尋證之難，實定其證之可據之難。非文證之難，而實理證之更難也。

又如考異卷六送陳秀才彤序，「如是而又問焉以質其學，策焉以考其文，則何信之有」：

諸本「何」下有「不」字，方本亦然。

考異云：舊讀此序，嘗怪「則何不信之有」以下，文意斷絕，不相承應，每竊疑之。後見謝氏手校眞本，卷首用「建炎奉使」之印，末有題字云：「用陳無己所傳歐公定本讎正。」乃刪去此一「不」字。初亦未曉其意，徐而讀之，方覺此字之為礙，去之而後一篇之血脈始復貫通。因得釋去舊疑。嘗謂此於韓集最為有功。但諸本既皆不及，方據謝本為多，而亦獨遺此字，豈亦未嘗見其眞本耶？嘗以告之，又不見信。故今特刪「不」字，而復詳著其說云。

今按：此條各本皆同，似不須校，亦無可校，而朱子獨抱心疑，終於獲得孤證，刪一「不」字，而全篇血脈始通。然學者苟非細讀通篇，亦不易知朱子刪此一字之妙。學者非從此等處細參，亦

不易悟治校勘者之所當用力用心之所在也。凡朱子考異特云「詳著其說」者，皆寓深意，所以鄭重教人，非苟爾縱筆而已，此尤學者所當深心潛玩也。

又如考異卷一八月十五夜贈張功曹，「君歌且休聽我歌，我歌今與君殊科」：

考異云：杭本如此，言張之歌詞酸苦，而己直歸之於命；蓋反騷之意。而其詞氣抑揚頓挫，正一篇轉換用力處也。方從諸本，「我」下去「歌」字，而「君」下著「豈」字，全失詩意，使一篇首尾不相運掉，無復精神。又不著杭本之異，豈考之亦未詳耶？

今按：此條盡斥諸本，獨從杭本，而以本詩通體血脈精神加以判定，正可與上一條合看。讀者必當於此等處深心潛玩，乃可以見識斷精審之所指。

又如考異卷九進撰平淮西碑文表，「今詞學之英，所在麻列」：

「麻」，或作「成」，方從閣、杭、苑、李、謝本。

考異云：今按：作「麻」殊無理。疑此本是「森」字，誤轉作「麻」。後人見其誤而不得其說，乃改作「成」耳。且公答孟簡書，亦有「森列」之語，可考也。方氏固執舊本，定

從「麻」字，舛謬無理，不成文章，固為可怪。然幸其如此，存得本字，使人得以因疑致察，遂得其眞。若使廢「麻」而直作「成」字，則人不復辨，而本字無由可得矣。然則方本雖誤，而亦不為無功。但不當便以為是，而直廢他本，不復思索參考耳。今以無本，亦未敢輕改，且作「麻」字，而著其說，使讀為「森」云。

今按：此條見治校勘者，縱舊本盡作某字，而苟有他本異字，仍當兼存不廢，以備思索參考，一也。又無本可據，則不當輕改，惟當著其說以存疑，二也。此皆至謹至愼，爲治校勘者所必遵之大例。又按：陳景雲韓集點勘云：「麻，南宋初蜀人韓仲韶本作森，朱子之說，暗與舊本合，特偶未採及耳。然太白夢遊仙姥詩：『仙之人兮列如麻』，則作麻列，似亦有據。」 今按：既有舊本作「森列」，又有韓公答孟簡書爲本證，可成定讞矣。「麻列」縱有出處，可勿援以爲據。而陳氏點勘又誤將此條列入元和聖德詩。四庫提要特提此條，而亦未能指出其誤。昔人謂校勘如掃落葉，隨掃隨積，事有如此。亦從可知校勘之業之所以不爲學者之首務，此又治校勘者所必當知也。

又如考異卷五與孟尚書書，「要自胸中無滯礙，以爲難得」：

諸本皆如此。方從閩、杭、蜀本刪「胸中無滯礙」五字，「自」又或作「且」。

考異云：今按：此書稱許大顛之語，多為後人妄意隱避，刪節太過，故多脫落，失其正意。如上兩條，猶無大利害。若此語中刪去五字，則「要自以為難得」一句，不復成文理矣。蓋韓公之學，見於原道者，雖有以識夫日用之流行，而於本然之全體，則疑其有所未覩。且於日用之間，亦未見其有以存養省察而體之於身也。是以，雖其所以自任者，不為不重，而其平生用力深處，終不離乎文字言語之工。至其好樂之私，則又未能卓然有以自拔於流俗。所與遊者，不過一時之文士。其於僧道，則亦僅得毛、于、暢、觀、靈、惠之流耳。是其身心內外，所立所資，不越乎此，亦何所據以為息邪距詖之本，而充其所以自任之心乎？是以一旦放逐，憔悴亡聊之中，無復平日飲博過從之樂，方且鬱鬱不能自遣。而卒然見夫瘴海之濱，異端之學，乃有能以義理自勝，不為事物侵亂之人，與之語，雖不盡解，亦豈不足以蕩滌情累，而暫空其滯礙之懷乎！然則，凡此稱譽之言，自不必諱。而於公所謂不求其福，不畏其禍，不學其道者，初亦不相妨也。雖然，使公於此，能因彼稊稗之有秋，而悟我黍稷之未熟，一旦翻然反求諸身，以盡聖賢之蘊，則所謂以理自勝，不為外物所侵亂者，將無復羨於彼；而吾之所自任者，益恢乎其有餘地矣。豈不偉哉？

今按：此條就韓公與大顛交游事，而申論及於韓公平日之學養，身心內外，所立所資，將五百言。清儒治校勘，斷無此等筆墨。此乃漢學、宋學之精神相異處。又按：東雅堂本於此書上文「實能外形骸，以理自勝，不爲事物侵亂」語下，添入司馬溫公書心經後一段，與朱子此條所論，深淺偏周，甚相懸隔。讀者既不易別出此一條之並非考異原文，又其前後評騭大異，多列異說，徒亂讀者之思理，亦使讀者昧失古人著書之精神。此所以徒務捃摭尙博之無當於學術也。章實齋有言：「浙東貴專家，浙西尙博雅。」又謂：「博雅之風，淵源朱子。」竊謂章氏此論，若專以辨清儒之學風則可；若誠以論朱子，則朱子雖博雅，亦何害其爲專家乎？學者當從此等處細參之，乃可知徒博之無當也。

又如考異卷一感二鳥賦序，「今是鳥也，惟以羽毛之異，非有道德智謀，承顧問，贊教化者，乃反得蒙採擢薦進，光耀如此」：

此下諸本有「可以人而不如鳥乎」一句，方從閣本、文粹刪去。考異云：今按：諸本所有之句，乃全用大學傳中語，而意則異矣。二本無之，豈公晚覺其陋而自削之歟？抑後之傳者，爲賢者諱而刪之也。方從二本，意則厚矣。然凡讀書者，但

當據其本文實事，考評得失，以自警戒，乃為有益。正不必曲為隱諱，以啟文過飾非之習也。今此一句，恐或公所自刊，故且從方本云。

今按：此條朱子謂讀書者但當據本文實事，考評得失，此亦錢大昕所謂「實事求是」之義也。而考異於此處，終從方本刪去此句，謂「恐或公所自刊」，此又何從而證之？此等處，尤見朱子用心之厚。與孟東野書，論大顛「胸中無滯礙」五字不可刪，因刪去則害文理也。此處刪去「可以人而不如鳥乎」八字，於文理無妨，故刪之。而仍著其說，又特謂「恐公之所自刊」。此等處，可見朱子考異一書，用心精密，逐處不苟，眞可謂義理、文章、考據，兼容幷包，一以貫之，而更無遺憾矣。

又按：東雅堂本於此條考異云云均刪去，僅存「方從閣本、文粹刪去八字」一語。不知如此等處，正見朱子考異精神，不可刪也。東雅堂本於孟尙書書中添入司馬光一條，此處又刪去考異原文一條，讀者若僅窺東雅堂本，必於朱子考異原書精神多所漫失。故學者貴能誦原書，而刻書者，尤不當於古人書妄有增刪散亂。而治校勘者，則尤當於此等大關節處著意用心也。

上所稱引，於朱子考異原書，殆如一臠一炙。學者當進就韓集，逐篇、逐行、逐句、逐字，

細細連考異並讀，乃可以見校勘之業，雖曰小道，亦已包訓詁、考據、辭章、義理，而兼通一貫之。而大儒之成學，其宏纖俱舉，細大賅備，必審必謹，不遺不苟，亦格物窮理精神之一種具體表現也。學者從此書入，庶可以有窺於昔人之用心；而豈高視闊步，血氣意見之所能想像企及哉！爰特不辭鈔摘之瑣瑣，以箸於篇，聊備尊古娟學之士之潛心焉。

又按：本篇上引張洽「長沙十里平」之說，其實仍當依朱子本作「千里平」。因論版本，詳引張說，非謂張說可從也。讀者幸勿誤會。

（此稿寫於民國四十五年，刊載於四十六年二月新亞學報二卷二期。）



近百年來諸儒論讀書

每一時代的學者，必有許多對後學指示讀書門徑和指導讀書方法的話。循此推尋，不僅使我們可以知道許多學術上的門徑和方法，而且各時代學術的精神、路向和風氣之不同，亦可藉此窺見。本篇爲便初學，遠的不說，專取其「近己而俗變相類」者，粗述百年來，而自陳澧始。

一　陳　澧

（一）

陳澧，廣東番禺人，生於清嘉慶十五年，距今已一百二十餘年。當他十五歲時，兩廣總督阮元在廣州粵秀山建學海堂，是爲長江下游清代考據經學傳播到南方之重大開始。陳澧在他十七歲

時，始應學海堂季課，而阮元已調雲貴。然陳澧早年，因此受到很深的乾嘉考證學之影響與薰陶。他後來所著書，如漢書地理志水道圖說，聲律通義，切韻考等，都還遵守著乾嘉經學正統派的渠矱。然而時代的劇變，鴉片戰爭，洪楊起事，以及英法軍侵入廣東，種種驚心動魄，使他漸漸地轉換他學術的路徑。他說：

中年以前，為近時之學所錮蔽。全賴甲辰出都，（道光二十四年，南京條約後兩年，陳澧年三十五。）途中與李碧舲爭辨，歸而悔之，乃有此二十年學問。

又言：

少時只知近人之學。中年以後，知南宋朱子、北宋司馬溫公、胡安定、唐韓文公、陸宣公、晉陶淵明、漢鄭康成之學。再努力讀書，或可知七十子之徒之學歟。

這是陳氏自述因於時代轉變而影響他走上學術轉變之大概。屈指到今，恰恰九十多年。陳氏在當時，受了乾嘉漢學考據極深的洗禮，正當考據學全盛時，他能首先覺其錮蔽，要努力來創造一種學術的新途轍，陳氏實不愧是近百年來提倡新的讀書運動之第一人。

（三）

陳氏既發見了漢學考據之錮蔽，遂漸漸轉移方向，注意於宋學義理之探求，與學問大體之玩索。其最先完成的第一書，爲漢儒通義。其書取名「通義」，即是主張從事學問該從大體上探索義理之表示。陳氏謂：

漢儒善言義理，無異於宋儒。宋儒譏漢儒講訓詁而不及義理，非也。近儒尊崇漢學，發明訓詁，而不講義理，亦非也。

竊冀後之君子，祛門戶之偏見，誦先儒之遺言，有益於身，有用於世，是區區之志。

陳氏要從「善言義理」這一點上來溝通漢、宋之門戶，而以「有益於身」與「有用於世」二語，懸爲著書講學之標幟。當時考據學家之大病，正在持門戶之見過深，過分排斥宋儒，讀書專重訓詁考據，而忽略了義理，因此其所學於身世乃兩無關益。陳氏所言，可謂對症發藥。故陳氏又謂：

經學無關於世道，則經學甚輕。謂有關於世道，則世道衰亂如此，講經學者不得辭其責。蓋百年以來，講經學者，訓釋甚精，考據甚博，而絕不發明義理，以警覺世人，此世道所以衰亂。

又說：

今人只講訓詁考據，而不求義理，遂至於終年讀許多書，而做人辦事全無長進，與不讀書者等。此風氣急宜挽回。

當時學者，正以能考據訓詁，自負爲最善讀書者。而陳氏卻直斥其與不讀書者等，又且加上他們一個造成世道衰亂的罪狀。由今論之，我們實不能不佩服陳氏的大膽與深識。近人尙多認考據訓詁爲讀書治學之不二法門者，其實若專從訓詁考據之見地來讀書，其間流弊煞是不少。最所易犯者，常爲忽略了書中平正通達的部分，而專從難解難考處下手，因此讀書不得大體，而流於瑣碎。也可說，不注意大道理，而專在枝節上賣弄小聰明。他們訓詁考據之所得，並不說是錯了，只是於身無益，於世無用。

陳氏又說：

朱子云：「近日學者意思都不確實。不曾見理會得一事徹頭徹尾，東邊掉得幾句，西邊掉得幾句，都不曾貫穿浹洽。此是大病。有志之士，不可不深戒。」（答胡季隨書）朱子論當時道學之弊如此，然今之說經者，尤多此病。

蓋專以訓詁考據的興趣與見解來讀書，則讀書只爲我作文地步。只求覓得書中一罅縫，提得出一個題目，寫得出幾條筆記或一篇文字，或甚至一本書，便謂學問能事已盡。卻於所讀那書之全體上，或大體上，懶於玩索。陳氏謂：

但能全觀一經者已少，況欲其融會乎？皆節取一二語，為題目，作經解耳。

當時經學正盛，而學者已懶看全經，其流弊可想。只爲專以讀書爲我作文題目，則極其所成，亦不過爲一追逐時趣之名士，卻說不上眞知學問。

陳氏謂：

浮躁者其志非眞欲治經，但欲為世俗所謂名士耳。彼徒以講經學為名士，則其所作經解，不過名士招牌而已。即使解經可取，而其心並不在聖賢之經，此不得謂之讀經書之人也。

又說：

科舉之士，以一句經書為題，作一篇時文。經學之士，以一句經書為題，作一篇經解。二者無以異也。皆俗學也。

其實任何一時代的學術，只要成爲時趨，久而久之，未有不成爲俗學的。乾嘉經學，正爲其太時髦了，一輩人揣摩風氣，追隨時尙，便不期然而然的成了俗學。陳氏這一糾彈，是値得我們深切體會的。

而且如陳氏意，像當時那般做經解，縱使做得極好，亦只是訓詁考據，無關大義，亦只成得一個博士，不成爲一個士大夫。「博士」最多能知道了些人家所不知道的，卻與做人辦事一切世道仍無關。「士大夫」則須從讀書中明義理，來做社會上一個有用人物。陳氏說：

有士大夫之學，有博士之學。近人幾無士大夫之學。士大夫之學，更要於博士之學。士大

夫無學，則博士之學亦難自立，此所以近數十年學問頽廢也。

陳氏又說：

略觀大義，士大夫之學也。

陳氏此一分辨極關重要。若在學術界昧失了大義，則訓詁考據亦將無所麗以自存。所以說「士大夫無學，則博士之學亦難自立」也。

而且博士之學，正因爲其不究大義，只從難解難考處留心，所以又漸漸養成了一種驕矜之心，其讀書似乎只在尋求古人罅隙，有意和古人爲難，卻並不能把前人所著書平心靜氣從頭細讀。陳氏說：

王西莊云：「大凡人學問精實者必謙退，虛偽者必驕矜。若鑿空翻案，動思掩蓋古人，以自為功，其情最可惡。（十七史商榷卷一百）此所謂博學以知服。」

陳氏論學，極提倡「博學以知服」的風氣。所謂博學以知服者，即是自己學問愈博，愈知道佩服

人家。他說：

讀書者若平心靜氣，自首至尾讀之，於其誤者考而辨之，則雖言經誤可也，況注疏乎？若隨手抽閱，搜求一二以作文字，則言注疏之誤亦僭也。若眞讀注疏，自首至尾，於其疏而駁正之，雖寥寥數語，亦足珍。若不自首至尾讀之，隨意翻閱，隨意駁難，雖其說勝於先儒，而失讀書之法。此風氣之壞，必須救。

當知著書之本在讀書。壞了讀書風氣，便斷難有著書成績。當時讀書講經學的人，竟至不讀全經，不讀注疏，只是隨手翻閱，隨意駁難，貌若艱深，實已淺陋。所以陳氏說：

余嘗言近人多言樸學，然近人之經學，華而非樸。

正因爲當時研究經學的，實際上早已不能通體將經文及經疏細讀，只一意在難解難考處搜求題目作文，求勝前人，爲名士，學時髦。此等風氣，不僅不能通義理，不求通義理，而且那番心理更是要不得。陳氏又說：

讀注疏，旣明其說，復讀經文者，經學也。不復讀經文者，非經學也。讀注疏，自首至尾讀之者，經學也。隨意檢閱者，非經學也。讀之而即寫一簡題目，作一篇文字者，尤非經學也。學者之病，在懶而躁，不肯讀一部書。此病能使天下亂。讀經而詳味之，此學要大振興。

陳氏論學，先注重在工夫上。有了工夫，再能有表現。若把讀書認做是作文的工具，這便表現爲主，工夫爲次。只要東西翻閱，搜求一二題目，來寫文章，此種風氣，定會養成學術界一種懶而且躁的心理。懶是不肯平心靜氣，精詳閱讀。躁是急於成名，好出鋒頭，掩蓋前賢，凌駕古人。待到讀書人全受此種風氣之薰陶，由他們出來領導社會，主持時局，其勢自然足使天下亂。陳氏的話，一些也不過分。

然而那些不肯從頭到尾細心讀書，而專做零碎搜求的人，他們還有一套爲自巳辯護的理論。他們常說：「不識字即不能讀書」，這是訓詁小學家的論調。陳氏說：

近人講訓詁者，輒云「訓詁明而後義理可明」。此言是也。然訓詁者，古今異言，通之使人知也。讀經傳之言，固多古今不異，不必訓詁而明者，何不先於此而求其義理乎？

又云：

試問今之說經者，非欲明其文義乎？明其文義之後，將再讀之乎，抑置之不讀乎？若置之不讀，則明其文義何為？若明其文義將再讀之，則文義已明者多矣，何以不讀，而獨覓其文義未明者讀之乎？

又云：

經文之本明者，世人不讀，而惟於其難明者解之。旣解亦仍歸於不讀。解經而不讀經，其心曰：「我旣解之，已皓首矣，使後之人讀之無疑可也。」而後之人又慕其解經，於是又解經，又不讀經，不知待何人而始讀之也。

當時學者羣言經學，而其弊至於不讀經。此情眞可浩歎。即如當時的漢學家們，對一部許氏說文，眞不知廢卻他們幾許輩的心力。然而許氏說文一書，到底還有不少解不通的字。而道、咸以下，自說文而鐘鼎古籀，及今而又有殷契龜甲。若待識盡字再讀書，豈不眞是河淸難俟？若論考據，則範圍更廣大，更是考不勝考。若果讀書爲學，不先融會大義，只向零碎處考釋，則此路無

極，將永無到頭之期。如是則讀書人永遠在搜集材料，爲人作工具的準備。永遠是一些竹頭木屑之收藏，永遠無一間半架貭建築。照此下去，儘可遍天下是讀書人，而實際並無一貭讀書人，社會上亦並不會受到讀書人的貭效用。淸代乾嘉經學，極盛之後，正犯了這個毛病。而況他們還避免不掉一種懶而躁的心理，在不合理的讀書風氣下，還會製造出種種牽連而生的病態。陳澧可算是在這種空氣裏面首先有到覺悟的，在他四十九歲刻成漢儒通義，以後他便積極幹他新理想的讀書工作，直到他七十三歲卒年，前後二十餘年，積成了他畢生偉大的巨作東塾讀書記。

（三）

現在就我們的時代，來平心持論，把東塾讀書記與乾嘉經學專務訓詁考據的許多著作對看，也確實是遠勝了。即如劉台拱的論語駢枝，爲當時學者所推尊，若以較之東塾讀書記中論語之一卷，其間高下得失自顯。一則專從難解難考處著想，一則改從大義大體上用心，即面目便自不同。然而陳澧在當時，他自身感受經學的影響，實亦太深了。東塾讀書記中所論，究竟也還脫不了當時經學的範圍；而在經學上看，究竟也還是考據訓詁的氣味重些。所以陳氏的讀書記，雖則竭意要追步淸初大儒顧炎武的日知錄，而日知錄內容，分經術、治道、博聞三類，讀書記則只能

自限於經術之一途。陳氏極愛讀通鑑，晚年徧治諸史及通典，惜今讀書記中關於史的幾卷均未成。由我們今天來平心衡論陳氏學業上之成就，也仍只可算他是一個經學家，這是極顯然的。

而且陳氏治經，先勸人從頭到尾讀一部注疏，他說：

讀注疏使學者心性靜細。

然而在陳氏當時，內憂外患相逼而來，人人有不可終日之想，究竟已非細心靜氣來從頭到尾讀注疏的時代了。即使人人再能從頭到尾讀一部注疏，人人由此養到心性靜細的地位，也不見得對社會有何眞用處。因此，陳氏的讀書主張，只算是看到了從前人的病痛，但他自已所開的藥方，卻不見有力量，未能使此病霍然而愈。况且讀書記又是一部太過謹嚴的書，溫和有餘，峻厲不足。一輩舊派經學者見了，亦還一般的贊成。至於上舉陳氏種種言論，卻多半在他的日記、隨筆、未刻稿裏。他的讀書記，只是弦有餘音，引而不發，不足以發聾震聵。所以陳氏身後，還不見有一個面目一新的讀書風氣，而仍還是五十步與百步的一進一退，在乾嘉經學訓詁考據的積習下討生活。換辭言之，陳氏在學術思想史上還不够做成一個畫界線的人物。

正因近百年來第一個有志開讀書新風氣的學者，他自己已不能有他很鮮明的旗幟，很清楚的

路線，來領導後生學者向一新方向進行，所以直到如今，陳氏所說當時學術界的種種病痛，也多還未能洗滌淨盡。似乎現在一般的讀書風氣，也還脫不了極狹的門戶之見，也還看重在小節目上的訓詁考據之類，而看輕從學問大體上來求大義之融會與貫通。也還只像是多數走在博士之學的路上，以「爲學術而學術」之語調爲護符，而實際則學術未必有裨於身世。做學問的仍多只爲尋題目作文而讀書，以作文爲名士招牌之餘習，依然存在。也未見大家肯細心來讀一部書，從頭到尾心性靜細來讀，也還只是隨手翻閱，隨意駁難。距離「博學知服」的風氣，似乎還尚遠。學者的心地，不僅全要掩蓋先賢，即在並世師友，亦多輕心凌駕。說到此層，則似乎更不如乾嘉當時。學者驕矜之氣，似乎比前益甚。只聽說「我愛吾師，我更愛眞理」，究竟眞識得眞理者未必多，而尊師服善之心，則全爲其重道愛眞理之一句堂皇話頭所犧牲了。讀書多半是爲了作文，作文最好是出奇的發見與創闢。書本似乎只是學者作文時所運用之材料，讀書似乎只爲是臨文時作參考。有人從大體上作大義之融會與玩味，則反目爲空洞或腐敗。喜騖新知，懶鑽舊義。極其所至，最多也只還是何休武庫之矛戟，而非鄭玄宗廟之禮器。（此亦陳澧語，見讀書記鄭學卷。）雖則其所考索的內容，與乾嘉經學已有不同，然就種種方面看，今天學術界的風氣與路徑，卻還是乾嘉舊轍。大體上，陳澧所謂「懶與躁」的心病，似乎仍是深深埋在我們的身裏。而世道衰亂，我們

學術界也還不得不負相當的責任。

二 曾國藩

（一）

治近百年史的，論到人物方面，無論如何，不能不首先推到曾國藩。曾氏氣魄之雄厚，人格之偉大，及其在政治上、社會上種種之建立，其不可磨滅處，縱然近人有好持異論的，到底也不能不承認。至論學術，曾氏也有他自已一套獨特之旗幟與地位。述說近百年來之諸儒讀書論，曾氏是極可注意的一人。

曾氏湖南湘鄉人，生嘉慶十六年，後陳澧一年。卒同治十一年，先陳澧十年。曾、陳是同時代的人物。陳氏嘗自說：「中年以前，爲近時之學所錮蔽。」而湖南在淸代學術史上，是一個比較落後的省分，曾氏又是一個農家子，所以在他少年時代，幸而卻沒有受到當時時髦學派之錮蔽。任何一學派，一到時髦，則無不有其錮蔽者。陳氏又說：「學者之病，在懶而躁，不肯讀一部書，此病能使天下亂。」結果不幸而言中，不久天下果亂了，而曾氏則是力挽狂瀾爲當時平亂

的人物。曾氏讀書，生平力主一「耐」字訣，一「恒」字訣。他說：「一書未完，斷斷不讀別書。」那時的天下，正在讀書人懶而躁，不肯讀完一部書的風氣下弄壞了，卻恰恰在一書未畢，決不換讀別書的人的手裏把來平定了。我們便把這一件小事，兩兩相照，尤可見讀書人的習慣與風氣，對於世道，眞有偌大的影響。陳氏常提倡「士大夫之學」，說：「士大夫之學，略觀大義，有益於身，有用於世。」曾氏做學問，卻恰恰是走的這條路。他恰恰來爲陳氏所說的「士大夫之學」做出一個好榜樣。因此，我們把曾、陳兩氏的言論學術，對照比看，便會更覺有味了。

（三）

曾氏在當時，亦曾極力提倡一種新的讀書風氣，散見於其有名的家書、家訓、日記、及文集中。照理，曾氏的家訓之類，誰都應當涉獵過，用不著在此特地再介紹。下面也只偶舉幾點，爲近來有志提倡讀書運動的人作參考。

曾氏自己說：

僕早不自立，自庚子以來，稍事學問。（致劉孟容書）

原來曾氏在道光十八年戊戌，會試中式，即以是年成進士。及道光二十年庚子，散館授檢討。那時曾氏年已三十，而他實在是從那時起才開始走上講學的路徑。這時距今亦恰九十多年。他有名的家書，亦從庚子開始。然今刻家書裏所收，則只有庚子二月初到京後的一函。在他家書裏正式開始討論到讀書和做學問的，還要到道光二十二年壬寅的秋天。

那時曾氏的讀書課程是：

剛日讀經，柔日讀史。

他自己說：

讀經常懶散不沉着，讀後漢書已丹筆點過八本，雖全不記憶，而較之去年讀前漢書，領會較深。

當時的曾氏，已是清廷翰林院的檢討，國史的協修，在三十一二歲的年齡，才開始點讀前後兩漢書。他說「早不自立」，實非過自謙抑。曾氏在早年，用功的只是八股時文。誰料到中年是一個得意的闊官了，卻再發憤讀書，而將來也竟有如許成就。這一點，使我們感到讀書運動的對象，

不該老是一輩大中小學校裏的青年和兒童，或是推車賣漿不識字的貧民；而社會上的中年人物，比較站在領導地位的搢紳士大夫，尤其應該是我們讀書運動的第一對象呀！至少他們都應該「稍事學問」，庶乎希望可再有曾氏般的人物出現。否則青年們縱是努力讀書，若將來涉足社會，便可不學無術，另以一種捷徑高翔，那豈不是任何學術全成了八股？此其一。

曾氏自成進士，入翰林，以後官位日高，由侍講侍讀擢升內閣學士，歷任禮、兵、工、刑、吏各部侍郎，又做過好幾次主考閱卷大臣。自道光二十年到咸豐二年放江西正主考官，以丁艱回籍，前後十三年。雖處境較優，而「應酬之繁，日不暇給」（道光二十四年三月家書）一類的話，在他家書裏，屢次見到。可見他在當時，已並不能擺棄一切，專意讀書。此後則從事兵戎，生活一變，更不是讀書的環境。然他從咸豐二年創辦鄉團，直到同治三年攻破南京，前後又恰是十三年。在這宦海紛綸，乃至戎馬倥傯的二十多年時間裏，曾氏卻建立了他學業上卓絕的成就。這一點，又使我們感覺到，讀書並不定要一種特殊的環境，乃及一種特殊的生活，而實爲社會一般人大家所能從事的。至於達官鉅人，政軍大僚，以及社會上各色各行的領導人物，他們已然負擔著國家社會更大的重任，那麼他們更該「稍事學問」，奉曾氏爲模範。此其二。

(三)

至論曾氏學問、事業，何以能互相輝映，而各有其卓絕的成就，一面固是由於其意志之堅毅，生活之嚴整；而另一面，則在其眼光之遠大，與方法之切實。此則關於爲學擇術之點，我們尤當注意。曾氏本是一個做時文八股的舉子，一旦入京華，走進讀書講學的世界，其初頗得益於朋友交游之啟示。他道光二十二年的家書上說：

吳竹如近日往來甚密，來則作竟日談，所言皆身心國家大道理。

又說：

子序（吳嘉賓）之為人，予至今不能定其品，然識見最大且精。嘗教我云：「用功譬若掘井，與其多掘數井而皆不及泉，何若老守一井，力求及泉，而用之不竭乎！」

這是曾氏最先討論到學問的第一封家書。他所述兩位朋友的言論，已大體規定了曾氏將來學問成就之規模。若不是「老守一井」從「約而專」上用功，則博雅考訂，乾嘉以來的四庫翰苑之學，

實與曾氏將來的事業生活不相容。若老守一井，而注意不在「身心國家大道理」上，則不賢識小，謏聞淺見，不僅對其將來事業無所裨補，而他的學問地位亦決不能高卓。所以如用「約」的工夫，便須先從「大」處著眼，這是相互爲用的兩面。

曾氏用「約」字訣讀書，屢見其家書、家訓中。如云：

窮經必專一經，不可泛騖。讀經以研尋義理為本，考據名物為末。讀經有一「耐」字訣，一句不通，不看下句。今日不通，明日再讀。今年不精，明年再讀。此所謂耐也。讀史之法，莫妙於設身處地。每看一處，如我便為當時之人，酬酢笑語於其間。不必人人皆能記也，但記一人，則恍如接其人。不必事事皆能記也，但記一事，則恍如親其事。經則窮理，史以考事，舍此二者，更別無學矣。（道光二十三年正月家書）

又說：

經則專守一經，史則專熟一代，讀經史則專主義理，此皆守約之道，確乎不可易。若經史之外，諸子百家，汗牛充棟，或欲閱之，但當讀一人之專集，不當東翻西閱。如讀昌黎

集，則目之所見，耳之所聞，無非昌黎，以為天地間，除昌黎集而外，更別無書也。此一集未讀完，斷斷不換他集，亦「專」字訣也。讀經讀史讀專集，講義理之學，此有志者萬不可易者也。聖人復起，必從吾言矣。（同上）

他又說：

讀背誦之書不必多，十葉可耳。看涉獵之書不必多，亦十葉可耳。但一部未完，不可換他部，此萬萬不易之道。阿兄數千里外教爾，僅此一語。（道光二十四年三月）

那時曾氏對於「守約」的讀書法，已有十分堅確的自信。他的此項見解，至老不變，實與當時博雅考訂之學，絕然異趣。他以後教人「耐」字訣，「恒」字訣，「拙」字訣，「誠」字訣，以及「紮硬寨，打死仗」的口號，凡曾氏功業上的成就，和其從事學問的精神，處處呼吸相通，沆瀣一氣。

（四）

讀書既主守約，則選擇不可不審。所以他說：

買書不可不多，而看書不可不知所擇。韓退之為千古大儒，而自述所服膺之書不過數種。柳子厚自述所讀書，亦不甚多。本朝善讀書者，余最好高郵王氏父子。讀書雜誌中所考訂之書，凡十六種。經義述聞中所考訂之書，凡十二種。王氏父子之博，古今所罕，然亦不滿三十種。余於四書、五經外，最好史記、漢書、莊子、韓文四種，好之十餘年，惜不能熟讀精考。又好通鑑、文選及姚惜抱所選之古文辭類纂，余所選十八家詩鈔四種，共不過十餘種。（咸豐九年四月。其他曾氏所述書目散見者尚多，然大體相類似。）

讀書能選擇，實爲守約之第一要義。而選擇的標準，應該「先務乎其大」。最可代表這種精神的是曾氏的聖哲畫像記。他說：

書籍之浩浩，著述者之眾，若江海然，非一人之腹所能盡飲也，要在慎擇焉而已。姚姬傳氏言學問之途有三，曰義理、曰詞章、曰考據。戴東原氏亦以為言。如文王、周公、孔、孟之聖，左、莊、班、馬之才，誠不可以一方體論矣。至若葛（諸葛亮）、陸（贄）、

范（仲淹）、馬（司馬光），在聖門則以德行而兼政事也。周、程、朱、張，在聖門則德行之科也。皆義理也。韓、柳、歐、曾，李、杜、蘇、黃，在聖門則言語之科也，所謂詞章者也。許、鄭、杜（佑）、馬（端臨）、顧（炎武）、秦（蕙田）、姚（鼐）、王（念孫、引之父子），在聖門則文學之科也。顧、秦於杜、馬為近，姚、王於許、鄭為近。皆考據也。此三十二子者，師其一人，讀其一書，終身用之有不能盡。若又有陋於此，而求益於外，譬若掘井九仞而不及泉，則以一井為隘，而必廣掘數十百井，身老力疲而卒無見泉之一日，其庸有當乎？

大凡有意指導人讀書，終不免要做一番開書目的工夫。清代乾嘉學全盛時期的代表書目，便是江藩國朝經師經義目錄，以及接踵而起的皇清經解正續編。這一類繁瑣的考證學，除非特殊環境以內的特殊人物，無法接近，亦無法研究。陳澧已識其錮蔽而思有以變之，然陳澧勸人讀注疏，仍不脫經師經義範圍。曾氏則不然，正因他早年沒有受錮蔽，故能徹底擺脫當時傳統考據學之束縛。此所以陳氏仍還是「博士」之學，而曾氏始得謂眞是「士大夫」之學。而曾氏卻又能相當的採取考據學之長處。其家書中多有不取考據的言論，而家訓中則主採考據訓詁之長，此是曾氏學問

與日俱進之一證。又曾氏論考據淵源，分杜馬、許鄭爲兩派，以顧秦接杜馬，以二王接許鄭，將考據學範圍放大，更是一種絕大見識，爲乾嘉諸儒所未逮。

(五)

當知乾嘉學之錮蔽，正爲把考據範圍看狹了，專側重在許、鄭一邊。於是他們的學術路徑，便不期然而然的趨向到校勘、訓詁方面去。極其所至，二王遂成爲此一方面成績之最高表現。現在曾氏把考據範圍放寬了，又特爲闢出杜、馬一路直到顧炎武與秦蕙田，那便在經學之外擴開了史學，於校勘、訓詁之外，闢出了典章、制度。至少這樣一來，更與陳澧所舉「於世有用」的一目標上，更易接近了。而陳澧東塾讀書記的價值，所以不免稍遜於顧炎武之日知錄者，其主要關鍵亦在此。所以曾氏在考據學路上特提杜、馬兩人，實在是深具意義的。

曾氏曾從唐鏡海聞義理，又私淑於姚姬傳學古文法，而曾氏之言義理文章，其識解意境，也均超出於唐、姚二人之上。曾氏與唐、姚之異點，也正在唐、姚空疏，而曾則博大。此等處，均見曾氏學問實有所精深自得，實有另闢戶牖、別開途徑之氣魄與抱負。

孫鼎丞芻論，追溯洪、楊亂源，深歸咎於漢學家言。而曾氏爲之作序，謂孫譏之已甚。此猶

漢學家譏評陽明提倡良知學，釀成晚明之禍。如此刻深立論，其流弊終不免同陷於黨仇訟爭。而曾氏對乾嘉漢學，其立論似轉較陳澧爲持平，此尤不可及也。曾氏序文，作於咸豐九月己未，時曾氏尚在軍中。可見曾氏爲學，實能抉破乾嘉以來義理、考據、詞章三派之藩籬，而求能從大處著眼，俾可兼得三者之精華。他的聖哲畫像記，平心論之，不能不說他的識解氣魄，與其指示學術途徑，確已越出江藩、陳澧之上。就現在平心立論，也必如曾氏爲學，乃庶可有當於陳澧之所謂士大夫之學。亦必如此，乃庶可謂是士大夫略觀大義之學也。略觀大義，並非忽略粗疏之略。所謂大義，亦非陸象山所謂「著意精微轉陸沉」之義理。此層學者貴細辨。

現在讓我們回頭來看最近的學術界。似乎領導學術者，其存心多只看重了博士之學，而不看重士大夫之學。因爲有此趨嚮，所以我們當前的學術空氣，漸漸和一般社會分離，而形成爲一種特殊環境裏的一種特殊生活。一個有志讀書的青年，他們的最要條件，便是盼望能走進像樣的大學，浩博的圖書館，完備的研究所。而論其學問之所成就，則只是一種近乎博士論文式的著作。我們並不說學術界不該如此，卻不能認爲學術界只該如此。若我們放大眼光，爲一般社會著想，便見學問並不全是關門而做的事。有一種是專門博士之學，爲少數人所專攻；另有一種則是普通的士大夫之學，爲社會多數智識分子所應領解。曾氏聖哲畫像記所論，若以專家博士學的眼光來

評量，有人不免將目其爲淺陋。但若注意到社會上一般人物之陶冶與進修，則曾氏的見解，實在是極可取法了。

(六)

惟專就曾氏個人論，曾氏亦並不僅是一個具有開明常識的讀書人，曾氏實還是一個有學術上特殊地位特殊貢獻的學者。自然，我們該先具第一條件，再希第二條件。曾氏對學術上的特殊地位，即是他的詩古文之學。曾氏對此，亦屢屢自己說過。他說：

惟古文各體詩，自覺有進境。將來此事當有成，惟恨當世無韓愈、王安石一流人與我相質證耳。(道光二十三年正月家書)

此乃曾氏開始自覺地尋到他學問的前程，那時他已是三十四歲的年齡了。他那時自定一個每日熟讀的書目是：

易經、詩經、史記、明史、屈子、莊子、杜詩、韓文。

這一書目，亦即就他自感最有希望的詩、古文的前程上來選定。曾氏自說：

國藩粗解文章，由姚先生（鼐）啟之。（聖哲畫像記）

然曾氏對詩、古文的見解，其精深博大處，實非姚氏所及。曾氏對於指導研究文學上最可寶貴的意見，即在勸人讀專集，而不要讀選本。他說：

吾意讀總集不如讀專集。……學詩須先看一家集，不要東翻西閱。（道光二十三年六月家書）

又說：

學詩無別法，但須看一家之專集，不可讀選本，以汩沒性靈。（道光二十五年三月家書）

曾氏從不要汩沒性靈的見解上，來勸人勿讀選本，這眞是研究文學一種極可珍視的意見。

曾氏又主詩文以聲調為本之說，此層則源自姚鼐。曾氏、姚氏皆主以聲調探取性靈，從此使讀者精神與作者精神相訢合。此乃從文學上的探求來接觸古聖賢的心情，使讀者與作者呼吸相應，不啻同堂而覿面。此一境界，與當時博雅派所主從訓詁考訂上來認識聖賢眞理者，其實也是

各得一邊，雙方未見有十分的高下。所以桐城派古文家在乾嘉樸學極盛時代，終還有其相當的位置。

曾氏研攻詩文，最愛韓愈、王安石，蓋取其雄直之性趣，倔強之格調，與己相近也。曾氏說：

讀原毀、伯夷頌、獲麟解、龍、雜說諸首，岸然想見古人獨立千古，確乎不拔之象。（求闕齋日記類鈔壬戌）

又云：

閱陶詩全部，取其大閑適者記出，將鈔一册，合之杜、韋、白、蘇、陸五家之閑適詩，纂成一集，以備朝夕諷誦，洗滌名利爭勝之心。（辛未）

蓋雄直倔強，曾氏性格之所長；恬憺閑適，曾氏性格之所短。曾氏研攻詩文，著眼在此兩點上，切就己身，釋回增美。縱使不以詩文名家，而此種研習方法，對於自已性靈修養上，也會有絕大益處。此仍是士大夫之學所以與博士學不同所在。

（七）

然若專重性靈，則往往易陷於空虛，而曾氏則並無此弊。曾氏嘗謂：「雄奇萬變，納之於薄物小篇之中」（聖哲畫像記），此可謂是曾氏論詩文所懸一大標的。至其對於學術大體之見解，歸納於以文學爲全部學問之中心之一點，則見於其致劉孟蓉書。故曾氏既選定了一部十八家詩鈔，主從專集求性靈，又選了一部經史百家雜鈔，則義理、考據、辭章，兼收並蓄，一以貫之。曾氏認爲此三者，莫非爲文之所有事。今天的我們，必須參會曾氏此兩選本，細細硏尋，庶可得曾氏論詩文學之整部見解。如近人專拿「文以載道」一語來輕蔑桐城、湘鄉派古文，此亦只見爲是近人之淺見而已。

然曾氏學術，論其對自己個人人格及事業上之影響，可說甚深甚大。而就其在近百年來學術界上之影響言，則究竟還嫌不够。這又是何故呢？我想：

一則曾氏從事學問，已在中年，又久歷兵戎，日不暇給，實嫌其在學術上未能自竭其能事。

二則曾氏幕府賓僚，相從於戎馬之間者，究以功名事業之士爲多，未能深細接受曾氏論學之淵旨。

三則曾氏論學，除對詩古文辭有獨特卓見外，究竟也還是切實處多，高明處少。其家書、家訓，諄諄然恰是一個賢父兄之教訓其家人子弟，而究異乎一代大師之暮鼓晨鐘，發揚大道。這是曾氏爲學根本缺點。

故論曾氏學問上的成就，到底只在文學一途多些。論義理，則僅較唐鏡海諸人差強。論考據，則曾氏雖見及有杜、馬、顧、秦這一路，而他自己在此一條路上，全未能建立起規模來。因此曾氏幕僚中的學者，也只有吳摯甫、張濂卿一輩文士，稍有成就。曾氏以後人，崇仰曾氏者，以道德、文章、經濟俱備之一點，把曾氏與陽明並論。實則曾氏在當時政治上的影響，遠較陽明爲大。而論學術思想，則視陽明望塵莫及。近百年來第一個偉大人物像曾氏，論其在讀書運動的成績上，因此竟亦暗慘地沒落了，這不能不說是我們這時代一個極大的損失。

三　張之洞

（一）

述說近百年來諸儒之讀書論，陳澧、曾國藩以下，便不得不提到張之洞。張之洞，嚴格說，

算不得是一個合標準的學者，但他的書目答問和勸學篇，確是代表了當時學術界一種風氣和傾向。書目答問雖有人說是他倩人代作，然我們在這裏，不妨仍用他名字來敍述。

書目答問算不得是一部指導人做學問的門徑書，只好算是一部便於繙檢的參考書。一部指導人做學問的門徑書，至少該備具下列幾條件：

一、在於他所想要指導人做的學問裏面，擺出一個體系，而顯示其相互間之緩急輕重先後。

二、指出做此項學問的幾部人人必讀的基本書，使學者有處下手。

三、提示該項學問之極高境界，使做此項學問的人有一個努力追求的目標。

讀曾氏的家書、家訓，雖似簡陋，然循此做去，卻可成就一種學問，因爲曾書備具上列的條件；而書目答問則否。他裏面整整齊齊排列著經、史、子、集、叢書五大類，每一類中又各分子目，至於三四十項，一些也不漏。似乎全部的學問其實只是書本，都平鋪放在一堆，教人茫如煙海，望洋向若，問津無從。書目答問中所舉書共二千餘種。若論卷數，則應在十萬卷上下。分類言之，經、子兩部，都在一萬卷以上，集部幾及兩萬卷，史部則出兩萬卷之外。這樣巨大的書目，只好算是一種簿錄，絕不能作爲指導人讀書的門徑。然而答問開首的略例明說：

此編爲告語生童而設。

諸生好學者來問應讀何書，……因錄此以告初學。

讀書不知要領，勞而無功。……今爲分別條流，愼擇約舉，……令其門徑秩然，緩急易見。……

總期令初學者易買易讀，不致迷惘眩惑而已。

茲乃隨手記錄，欲使初學便於繙檢。

所舉二千餘部，疑於浩繁，然分類以求，亦尙易盡，較之汎濫無歸者則爲少矣。

諸生當知其約，勿駭其多。

可見他明明要做一部指導初學的簡約的門徑書，而所開書目竟如此浩繁。這只好說是編答問的人，自己就不知學問；或是他自己對學問上，便就不知甘苦，不知深淺，並未眞實如此般去下工夫。所以羅舉了二千餘部書目，卻叫初學的人「當知其約，勿駭其多」。其實答問中所告訴我們的，只是一些版本、目錄之學，可說是爲一般校勘家、收藏家初步應有的常識。而版本目錄校勘收藏，還只是給做某種學問的人以一種方便，並不算是一個門徑。若是其人先對某一種學問稍知

門徑了，再來繙看書目答問，也未嘗無助益。若其人對各項學問，尚屬全無門徑，而想從書目答問中去尋找，則他所尋到的，自然是一種版本學、目錄學的門徑，或是校勘、收藏家的門徑罷了。因此書目答問的功效，不啻像在教人去做一種版本目錄的學問，或是做一種校勘收藏的工夫。而在指示人眞實做學問的一點上，則可說並無貢獻。這無異乎告訴我們，在那時提倡讀書的人，他實在也只能提倡一種目錄版本之學，他只能領人走上收藏或校勘的路子。最多亦不過造成一種博雜無統，氾濫無歸的學風而已。

（二）

或者有人要爲答問辯護，說此書略例本云：

弇陋者當思擴其見聞，氾濫者當知擧其流別。

本來教人讀書，當視其性之所近，分類以求；答問備列羣書，也並不是教人去做博雜無統，氾濫無歸的學問。此說似而實非。學有流別，學者當就性近，此二義發於章實齋。章實齋的文史通義，本是對於他當時經學考據獨霸權威的風氣下之一種抗議。其校讎通義一書，所謂「平章學

術，考鏡源流」，亦是對當時四庫館臣一種進一步的獻議。然當時四庫館臣所編總目提要，雖不能上追劉、班，下娩夾漈，做到章氏所論平章學術、考鏡源流之能事，終還有他的提綱挈領、溯源竟委處。以書目答問較之四庫提要，則所出尚遠在其下。讀提要，多少可以知道些古今學術的流變得失；讀答問，便只能知道一些現行版本的異同、精惡。所以答問一書，最多是一部便於繙檢的目錄，不能從他書裏來懂得學問的流別。

或者又說：答問所錄，其原書爲修四庫時所未有者，十之三四。四庫有其書，而校本、注本晚出者亦十之七八。（見略例）精注精校，是清代二百四十年學人工力所萃。答問爲書，在這點上，至少透露著清代的學術精神。若純從清學作觀點，此書不能不說是一個門徑。此說亦似而實非。即論清代，順、康、雍早年，與乾、嘉全異。不僅明末遺老如黃、顧諸大儒，那種生動博大的精神，在答問裏全看不出。即乾、嘉考證學全盛時代之森嚴壁壘，亦復在答問裏昧失了。從清初到乾、嘉，我們還可說學術重心之轉移。從乾、嘉到晚清，則實是學術重心之消失。答問爲書，則正是乾、嘉考證學墮落到消失重心以後的出品。因此這一部書目，縱然收羅著不少乾、嘉以下的精校注本，而實際已是游魂失魄，沒頭腦，沒綱領，極其能事，亦止於是目錄校勘而已。

若定要找尋代表清代漢學家的一部門徑書，則毋寧還是江鄭堂（藩）所著的漢學師承記和那篇國

朝經師經義目錄，來得更好些。

（三）

張氏原書書目五卷後，亦附一個國朝著述諸家姓名略。他說：

> 讀書欲知門徑，必須有師。師不易得，莫如即以國朝著述諸名家為師。……知國朝人學術之流別，便知歷代學術之流別。胸有繩尺，自不為野言謬說所誤。

其姓名略又分經學、史學、理學、經學史學兼理學、小學、文選學、算學、校勘學、金石學、古文家、駢體文家、詩家、詞家、經濟家十四門。他說：

> 由小學入經學者，其經學可信。由經學入史學者，其史學可信。由經學史學入理學者，其理學可信。以經學史學兼詞章者，其詞章有用。以經學史學兼經濟者，其經濟成就遠大。

這裏好像著答問的人，亦想把清代學術來籠罩古今，而以小學為清代學術的最先根基；他指示學術大體，亦自有系統，自有塗轍，不能說他僅是一堆的書目。然而亦不盡然。若論學術大體，則

張氏所分十四門，可謂不倫不類。若論爲學層次，則「由小學入經學」一語，可說是開口便錯了。若謂清代大師治經，多通小學，此誠有之。若謂必由小學入經學，則不僅清初如顧炎武、張爾岐（此依姓名略所舉）一輩並不然，即稍後胡渭以至惠棟諸人亦不然。甚至王念孫、王引之、段玉裁諸人，謂其專精小學則可，若謂其是由小學入經學，亦不免看錯了他們。姓名略所舉「漢學專門經學家」凡一百五十一人，試問這裏面幾個是眞由小學入？又「漢宋兼采經學家」五十人，如黃宗羲、宗炎以下，試問他們是否亦由小學入？若不自小學入，是否可說其經學便不可信？

至謂「經學入史學，其史學可信」，則更屬影響之談。如章學誠，不能不說其史學可信，但卻不能說他由經學入。如崔述，可說由經學入史學，答問所列史學家中無其名，而歸入漢宋兼采的經學家中。根據姓名略兩百零一個人的名單來研究經學，不免要使人迷惘眩惑。若根據姓名略史學家九十個人的名單來研究史學，便會更得不到史學上的一些綱領把握的。在此九十人中，大部可說是經學考據之旁門，須嚴加洗汰，始可呈現出史學規模。一面還須添入，如王船山、秦蕙田、崔述諸人入經學，潘次耕、嚴可均諸人入小學，劉獻廷、戴名世諸人則各門皆無。而答問又說：

至於理學、詞章、經濟，照他排列，尚在小學、經、史三累之下，那就更可不論了。

士人博極羣書而無用於世，讀書何為？故以經濟一家終。

不知清初諸老多講經濟，卻尚不甚重小學；逮及乾、嘉考證學全盛時，方力尊小學，卻又不重經濟。道、咸以下，漸漸又重經濟，而小學卻又漸漸爲人淡視。今答問不辨此中消息，其教人治學，似乎該由小學始，由經濟終。在他似乎既不知道小學的甘苦，又不知道經濟的艱巨。對於清初及乾、嘉兩段的學術界，既屬顧此失彼；即在晚清一派經世致用的新思潮下，亦可謂是不分輕重。徒然捃摭了一些裝點門面話頭，而精神則全不在此，明眼人自能識破。所以我說書目答問只可供稍知學問門徑的人作參考翻檢之用，而並不能指導初學走上學問的門徑。

而不幸六十年來的學術界，卻多把此書當作教人治學的門徑書看。湘潭葉德輝說：

其書損益劉、班，自成箸作。書成以來，翻印重雕不下數十餘次。承學之士，視為津筏，幾於家置一編。

則六十年來的學術界，（按：答問刊於光緒元年。）宜可不言而喻矣。

張氏尚有輶軒語，與答問同時並刊，然其書益庸膚，偶作門面套語，全是模糊影響，無足深

論。本來清代學術，到同、光以下，已是勢在必變，然以陳蘭甫、曾滌生兩人的氣魄力量，尚不能負之以趨。張之洞則只是一名士，一顯宦。相傳繆荃孫爲其代撰答問一書，不知信否？要之其人亦只是一名士。由他們來指導人學術門徑和讀書方法，其成績宜乎難得使人滿意了。然而依今而論，則官僚如張，名士如繆，亦已不可多得。學術一差，人才自退，即此便是一好例。

（四）

張氏又有勸學篇，在書目答問後二十四年，其意識態度乃與答問大變。他說：

先博後約，孔孟之教所同，而處今日之世變，則當以孟子守約施博之說通之。……孔孟之時，經籍無多，人執一業，……官習一事，……其博易言。今日四部之書，汗牛充棟，老死不能徧觀而盡識。即以經論，古言古義，隱奧難明，譌舛莫定。後師羣儒之說解，紛紜百出，大率有確解定論者，不過什五。滄海橫流，外侮洊至，不講新學則勢不行，兼講舊學則力不給。再歷數年，苦其難而不知其益，則儒益為人所賤。聖教儒者，寖微寖滅，雖無嬴秦坑焚之禍，亦必有梁元文武道盡之憂。此可為大懼者已。……今欲存中學，必自守

約始，守約必自破除門面始。爰舉中學各門求約之法，條列於後。損之又損，義主救世，以致用當務為貴，不以殫見洽聞為賢。（守約內篇第八）

這幾句話，和答問略例所謂：「所舉二千部，分類以求，亦尚易盡，諸生知其約，勿駭其多」云云，竟如天壤懸隔了。平心而論，不能不說這是張氏的覺悟和進步。這是在此二十四年中大勢推遷，逼得他不得不如此想，如此說；逼得他不得不破除門面，再不敢以「殫見洽聞爲賢」，再不敢教人以「博雜浩瀚爲學」。因此，書目答問還是保存著乾、嘉相傳之門面，而勸學篇乃透露了同、光以下的時世。由博反約，正是近百年來諸儒論讀書一個共同傾向，共同要求。陳蘭甫、曾滌生皆有此意。張之洞雖乏深知灼見，然在此亦不能自外，正見這是時代的壓力。

然而讀書求博固難，求約更不易。求博只須「功力」，求約則貴有「識趣」。乾、嘉以來學者，幸值社會安定，世運昇平，一向務博，儘肯用功夫，但識趣卻日卑日下。一旦要改走守約路子，請問又如何個約法？勸學篇說：

一、經學通大義。

論、孟、學、庸以朱注為主，參以國朝經師之說。劉、焦正義，可資考鑑古說，惟義理仍

以朱注為主。

易止讀程傳及孫星衍周義集解。

書止讀孫星衍尚書今古文注疏。

詩止讀陳奐毛詩傳疏。

春秋左傳止讀顧棟高春秋大事表。

春秋公羊傳止讀孔廣森公羊通義。

春秋穀梁傳止讀鍾文蒸穀梁補注。

儀禮止讀胡培翬儀禮正義。

周禮止讀孫詒讓周禮正義。

禮記止讀朱彬禮記訓纂。

孝經即讀通行注本，不必考辨。

爾雅止讀郝懿行爾雅義疏。

五經總義止讀陳澧東塾讀書記，王引之經義述聞。

說文止讀王筠說文句讀。

張氏說：

以上所舉諸書，卷帙已不為少，全讀全解，亦須五年。故主張就原本擇要鈎乙標識，但看定論，引徵辨駁不必措意。又欲節錄纂集以成一書，皆采舊說，而不必章釋句解，期以一年或一年半畢之。

張氏又說：

總之必先盡破經生著述之門面，……然已非村塾學究科舉時流之所能矣。

以上是張氏對讀經的守約論。我所以在此不憚詳舉者，一則自新文化運動以來，一時蠭起的「學生國學必讀書目」，以及各種「學生國學叢書」之類的編行，其實仍只是同一個時代需要下的產物，在張之洞時已然提及。二則最近又有一種新興的讀經運動，卻只聽見人提倡讀經，沒看見人指導人如何讀法。似乎只要是讀經便得，更不感有問題。此其對於經學上的常識瞭解，又比張氏當時倒退得多了。現在重新提出張氏的勸學篇，正可使我們當前的新舊兩派，都用來作一個參考。

二、史學考治亂典制。

史學切用大端有二：一事實，一典制。事實求之通鑑。通鑑之學，約之讀紀事本末。典制求之正史、二通。正史之學，約之以讀志，及列傳中奏議。二通之學，通典、通考，約之以節本。通考取十之三，通典取十之一。考史之書，約之以趙翼二十二史劄記。史評約之以讀御批通鑑輯覽。凡此皆為通今致用之史學，若考古之史學，不在此例。

此為張氏對於史學之守約論。

三、諸子知取捨。

四、理學看學案。（黃梨洲明儒學案，全謝山宋元學案，以提要鈎玄法取其什之二。）

五、詞章讀有實事者。

六、政治書讀近今者。（百年以內政事，五十年以內奏議。）

七、地理考今日有用者。（形勢、水道、物產、都會、交通、險要、海產邊防、通商口岸。）若漢志之證古，水經注之博文，姑俟暇日。

八、算學各隨所習之事學之。天文、地圖、化力光電，一切格致製造，莫不有算。

> 九、小學但通大旨大例。

此爲張氏對於各項學問之守約論。平心論之，其間實自有幾許通明的見解。如經學先四書，四書專主朱注。史學主通今致用，不取考古。理學重新加入到學問的圈子內。小學退居到最後。這幾點，只須稍治淸代學術史的，便可知其意態之開明與識解的重要了。

（五）

然而張氏還深恐那種守約的方案，不能見效。他說：

> 如資性平弱，並此亦畏難者，則先讀近思錄、東塾讀書記、御批通鑑輯覽、文獻通考詳節。果能熟此四書，於中學亦有主宰矣。

讓我們回頭再看他二十四年前的書目答問，千百種精校精注本，分門別類，儼如七寶樓臺，何等莊嚴！待到勸學篇裏，語氣竟如此蕭索，一再的打折扣，只希望人能讀近思錄、東塾讀書記、通鑑輯覽、通考詳節。偌大的學術門面，到底破壞無遺了。這不能叫作「守約」，只能算是「居

陋」。譬如一個大商店，愈是削盤大落價，過客愈是懷疑，不願光顧，結果只有關門大吉。張之洞的勸學篇，似乎是那商店大減價的廣告，便是將近歇業之預兆。

從光緒元年到光緒二十四年，中國學術界一般情形之惡化，及其急轉直下之勢，正可於張氏的先後兩書中看出。答問刊於四川，勸學篇刊於江蘇，這裏也有一些地域的關係。四川僻在長江上游，還能使當時人發其懷古之幽情。江蘇接近海洋，門戶洞開，風氣鼓盪，便最先搖動。因此張之洞在晚清學術史上，雖說沒有他的地位，然而他究已粉墨登場，由他來表演出當時一幕很重要的劇情了。

四　康有為

（一）

近百年來的讀書運動，上面雖述說了陳、曾、張三人，然陳澧所說，只是一個學者偶感而發的不公開的私議，曾國藩則是一個賢父兄對他家庭子弟的家訓，張之洞則是一個闊官僚，裝門面，對下屬的教誡。若儼然以聖賢大師自命，對於當時傳統的讀書風氣，加以鮮明反對，而嚴正

地出來提倡一種新的讀書風氣的人，則此一百年內，不得不首先要輪到康有爲。康氏生於清咸豐八年戊午，距今不到八十年。他正式起來做一種嚴肅的新讀書運動，厥爲其三十四歲在廣州長興里萬木草堂之講學。時爲清光緒十七年辛卯，距今四十五年，還不到五十年。近代的新讀書運動，嚴格說來，並不是百年以內的事，而只是五十年內的事。

（二）

記載康氏萬木草堂講學詳情的，有康氏自著的長興學記，及其弟子梁啟超的南海康先生傳。長興學記是主持講學者當時手定的一種學規，康先生傳則爲當時從學者事後追憶的一種講學精神之描寫。梁氏說：

先生以為欲任天下之事，開中國之新世界，莫亟於教育，乃歸講學於里城。

又說：

其時張之洞實督兩粵，先生勸以開局譯日本書，輯萬國文獻通考，張氏不能用；乃盡出其

所學，教授弟子。

張之洞刊布書目答問，在此前十七年，其爲勸學篇，則尚在此後七年。大概當時的張之洞，在他心中，還只知道一大批國朝諸先生的精校精刊書目錄，對康氏意見，自然不易接受。至康氏講學精神，梁氏說他：

以孔學、佛學、宋學為體，以史學、西學為用。其教旨專在激厲氣節，發揚精神，廣求智慧。

這竟依稀是回復到晚明諸遺老之矩矱。乾、嘉以來學者，可說無一人知有此境界。尤可異者，在他所想像的學術體統裏，竟無「經學」一門，因之校勘、訓詁、輯佚種種乾、嘉以來正統相傳認爲了不起的治學工夫，充分表現在張之洞書目答問裏的，一到康氏所提倡的新學統裏，可說已全無地位。即陳澧主張看一部注疏的見解，似乎在康氏學統裏看來，亦可謂無甚意味了。另一點值得注意者，康氏的新學統裏，也沒有了文學一門，以此較之曾國藩的家書、家訓所指示的路徑面貌，又自絕然不同。陳澧只想就乾、嘉經學上略略作補偏救弊的工夫，因此他主張漢、宋兼采。

曾國藩則只就桐城派古文家的見解稍事擴大，而容納了些經學上訓詁考據的長處。平心而論，康氏所提倡的新學，比之陳、曾兩人該是高明得多了。至如張之洞，無別擇，無旨趣，僅僅是開一個目錄，說一些門面話，究竟談不到所謂學術與門徑。

至康氏以宋、明學與孔學並重，這已爲乾、嘉學者所不肯言；而其以佛學與孔學並重，則又爲宋、明學者所不敢言。至云「以孔學、宋學爲體，以史學、西學爲用」，其意似以自然科學、社會科學與哲學對立，亦較近人只認有科學不認有哲學者稍勝一籌。亦比「中學爲體，西學爲用」之說較少毛病。至其教旨，提出「激厲氣節」，「發揚精神」，「廣求智慧」三項，尤其恰中了清代兩百多年在異族統治下所壓迫成的士大夫意態風氣之痼疾。即以最近二三十年的大學教育言，能做到廣求智慧一項，已遠不易。不僅講文史的只是紙篇字面之學，脫不掉乾、嘉以來訓詁、考據、記誦之積習；即治科學的，亦還不免如此。在講堂上稗販，豈不仍等如在紙篇上搬弄。至於激厲氣節，發揚精神，此兩項，在主政者固無此意提倡，即掌教者亦少見及其重要。我深感梁氏所記康氏當日萬木草堂一段講學精神，卻實有再受我們今日注意之價值。

因爲康氏所欲提倡之新學術，與陳、曾、張諸人不同，可以說前一種是「經籍書本」之學，而後一種乃是「人文知行」之學。故在陳、曾、張諸人，只須開一書目，學者可以閉門自求；而

康氏則感覺需要恢復宋、明講學的精神。他在長興學記裏提出此意見說：

孔子曰：「學之不講，是吾憂也。」陸子曰：「學者一人抵當流俗不去。故曾子謂以文會友，以友輔仁。朋友講習，磨勵激發，不可廢矣。」顧亭林鑑晚明講學之弊，乃曰：「今日祇當著書，不當講學。」於是後進沿流，以講學為大戒。江藩謂：「劉台拱言義理而不講學，所以可取」，其悖謬如此。近世著書，獵奇炫博，於人心世道，絕無所關。戴震死時乃曰：「至此，平日所讀之書皆不能記，方知義理之學可以養心。」段玉裁曰：「今日氣節壞，政事蕪，皆由不講學之過。」此與王衍之悔清談無異。故國朝讀書之博，風俗之壞，亭林為功之首，亦罪之魁也。

如此說來，在陳、曾、張諸人，似乎只要有一種讀書運動已够，而在康氏則主張在讀書運動之上，先要有一個講學運動。讀書只是講學中所有之一事。講學乃爲讀書一事所應先決的問題。宋、明學者太看重講學了，流弊遂成只講學而不讀書。顧亭林則只從此點加以挽救，不謂經歷清代異族高壓統治兩百年後，學者只知讀書，不復知講學，於是所讀日趨於紙篇字面記誦考訂，而與人文知行了無關。換言之，社會只有了經師，卻不能有人師。因此學術界也只能有學問，卻不

再有人才。康氏以「讀書之博，風俗之壞」八字來批評清代二百年學人利病，可說一些也不差。康氏要在讀書之上先安一個「講學」，即此一點，已可說是兩百年來未有之卓識。

然而康氏長興講學迄今已五十年，世局震盪，千變萬化，康氏的意趣，終亦未爲後人所了解。我們三十年來的大學教育，能重新走上讀書路子，已算是極大努力了。到最近，又有人在發起「讀經運動」，「書院制度復活」等等口號，這些都還算是在讀書的路上打圈子，依然仍是清代乾、嘉在異族統治下的舊把戲，似乎還趕不上康氏長興講學的一段意氣。

（三）

長興學舍的課程，分別如下諸目：

志於道：

一曰格物。（扞格外物，勿以人欲害天理。）

二曰厲節。（提倡後漢、晚明之儒風。）

三曰辨惑。（近世聲音訓詁之學，小言破道，足收小學之益，不能冒大道之傳。）

四曰愼獨。（劉蕺山據爲宗旨，以救王學末流。）

這裏的第一項，即是要復立乾、嘉所推第一流學者戴震孟子字義疏證裏所要打破的「天理」「人欲」之辨。第三項則是要打破乾、嘉正統派所建立的聲音訓詁學在整個學術系統裏的地位。第二、第四項，則可說是康氏講學的新骨幹。

據於德：

一曰主觀出倪。

二曰養心不動。

三曰變化氣質。

四曰檢攝威儀。

依於仁：

一曰敦行孝弟。

二曰崇尚任恤。

三曰廣宣教惠。

四曰同體飢溺。

游於藝：

一曰義理之學。（原於孔子，推於宋賢，今但推本於孔子。）

二曰經世之學。（今今可行，務通變宜民。）

三曰考據之學。（賢者識大，是在高識之士。）

四曰詞章之學。

在這系統裏，乾、嘉考據只佔到第四項的第三目，而其間猶有大小之辨。乾、嘉考據學者能在大節目上下工夫的實在也並不多。

康氏說：

孔子之學，有義理，有經世。宋學本於論語，而小戴之大學、中庸及孟子佐之，朱子為之嫡嗣，凡宋、明以來之學，皆其所統，多於義理。漢學則本於春秋之公羊、穀梁，而小戴之王制及荀子輔之，而以董仲舒為公羊嫡嗣，凡漢學皆其所統，近於經世。義理即德行，經世即政事，言語、文學亦發明此二者。

> 孔子經世之學在於春秋，凡兩漢四百年，政事學術皆法焉。非如近世言經學者，僅為士大夫口耳簡畢之用，朝廷之施行，概乎不相關也。
>
> 今與二三子通漢、宋之故，而一歸於孔子，譬如導水自江河，則南北條皆可正。

這是康氏的學術史觀。漢儒經世，宋儒義理，皆在孔門四科設教之系統下，而清代聲音、訓詁、考據之學不與焉。此是何等的大議論。

依照康氏之意，先要講明了應做如何樣的學問，才配說到須讀何等樣的書。康氏又說：

> 本原既舉，則歷朝經世之學，自二十四史外，通鑑著治亂之統，通考詳沿革之故，及夫國朝掌故，外夷政俗，皆宜考焉。宋、明義理之學，自朱子書外，陸、王心學為別派，四朝學案為薈萃。至於諸子學術，異教學派，亦當審焉。博稽而通其變，務致諸用，以求仁為歸。

此是長興講學教人讀書的大體見解。

當時未滿二十齡，親受業於萬木草堂的青年弟子梁啟超說：

余以少年科第，且於時流所推重之訓詁詞章學頗有所知，輒沾沾自喜。先生乃以大海潮音作獅子吼，取其所挾持之數百年無用舊學，更端駁詰，悉舉而摧陷廓清之。自辰入見，及戌始退，冷水澆背，當頭一棒。一旦盡失其故壘，惘惘然不知所從事。且驚且喜，且怨且艾，且疑且懼，竟夕不能寐。明日再謁，請為學方針，先生乃教以陸王心學而並及史學西學之梗概。自是決然舍去舊學，自退出學海堂，而問日請業南海之門。（梁以十七歲中舉，時年十八。）

辛卯，余年十九，南海先生始講學於廣東城長興里之萬木草堂。……先生為講中國數千年來學術源流，歷史政治沿革得失，取萬國以比例推斷之。……日課則宋元、明儒學案，二十四史，文獻通考等。（以上具見梁氏三十自述）

雖說梁氏筆端常挾感情，然使熟治清代兩百年學術史的人，一看了長興學記的大概，自知梁氏此種記載，也未必是過分張皇了。

（四）

然而習俗移人，雖豪傑之士有不免。康氏在粵講學凡三年，而最先第一年裏，康氏已自陷落在經學考據的深阱中去了。他誤聽了川人廖平的一夕話，他誤以為漢代經學有「今」「古」文兩種絕不同的東西，他遂把一切古文說歸罪於王莽、劉歆之偽造。他以為後世流傳之經學，全是莽、歆古文學說，全是「偽經」，只可說是王莽新朝的新學，不能稱他為孔學。他要想在這上面入室操戈，摧陷廓清，把東漢以來迄於清代相傳的經學大統，一筆全寫在王莽、劉歆的帳上，然後他再提出一種新鮮的、道地的「新經學」出來，這即是南海康氏之學，而上托於董仲舒乃及公羊春秋。他要把考據工夫來推翻傳統的考據。

然而考據之學亦豈易言！往往為一個字，一個音，可以費人思考，累人年月，積了若干年歲，或更換了若干人物的若干說法，而始得一定論。現在康氏要以玩耍大刀闊斧的辦法來做閨房繡鴛鴦的考據工作，以他前後不滿兩年的時間，匆匆地寫成乃至刻成新學偽經考，（康以庚寅春得廖說，於辛卯秋七月刊成偽經考。關於此事，我尚有詳細考據，見近三百年學術史。）拔趙幟，立漢幟，為中國兩千年經學，獨創新說。當時萬木草堂青年弟子陳通甫、梁啟超，都曾為他此書幫忙，然已心懷不滿。這一書，簡直是考據裏的海派，野狐禪，不啻如清代初年毛西河之有意為古文尚書作寃詞。他不知乾、嘉以來的考據學，均遵守一種極謹慎極嚴肅的態度，要解決偌大一個問題，不該如此

般鹵莽滅裂。

康氏一面自己存心菲薄考據工夫，一面卻想在考據圈裏翻新花樣。心粗氣浮，已失學者風度，同時亦因此引起了許多不必要的糾紛與麻煩。其時義烏朱一新長教廣雅，首先對康說表示懷疑，屢貽書獻難。康氏無法說服他，卻於朱氏死後說其「請我打破後壁實言，言已大悟，其與人言及見之書札者，乃門面語」云云；此如方望溪爲李恕谷作墓志，一樣的誣其死友。其後新學僞經考爲清廷下諭焚禁，康氏亦避遊桂林，而有桂學答問。

(五)

桂學答問與長興學記先後只隔四年，(辛卯至甲午)然而兩書精神遠異。他說：

> 天下之所宗師者，孔子也。凡為孔子之學者，皆當學經學。而經學之書汗牛充棟，有窮老涉學不得其門者，則經說亂之，僞文雜之。

如此說來，則孔學仍然是經學，而在經學上又要釐訂雜說，辨別僞文，則豈不仍須走上考據、訓詁的老路。康氏從此說到公羊春秋，董仲舒繁露，何休注，乃至於清儒陳立之義疏，劉逢祿之釋

例，凌曙之禮疏諸書，則是仍走上了乾、嘉考據學的船頭了。而且照此路向，也還只是蘇州惠氏學專講家法師傳之一派，還及不到徽州學與揚州學之博通。

康氏本以論語與春秋爲孔學之兩途，然自劉逢祿論語述何，下及戴望論語注，他們都想把公羊與論語打通，而結果已知此路不通了。現在康氏既專主公羊，則不得不拋棄論語，因而遂並拋棄了宋、明。本來康氏以公羊、穀梁分歸董仲舒、劉向兩家，把來包括漢儒經世之學；現在則專取公羊，於是又不得不拋卻穀梁乃至劉向。而康氏所謂漢學之經世，乃一變而爲專講「微言大義」。康氏此兩種先後看法之不同，孰得孰失，是進是退，稍治儒學，即可以不煩言而辨。

總之，治孔學重論語，不失爲是一條活路。若改重春秋，則是一條死路。此在宋儒早已看透，現在康氏仍捨活路而改走死路，還在春秋學中要專走公羊，則更是走進了牛角尖，更無出路，更無活意。人家說康氏攘竊了廖平的著作發明權而博得大名，我只說康氏上了廖平的大當而誤入歧途，葬送了他長興講學的前程，這實在是一件極可惋惜的事。

康氏又說：

> 孔門後學有二大支，其一孟子，其一荀子。孟子為公羊正傳，荀子為穀梁太祖，而韋經多

> 傳自荀子，其功尤大。

這裏又發現了衝突。孟子是否公羊正傳？康氏已難自圓其說。今康氏既主專治公羊，則又何必再敷衍羣經多傳自荀卿之舊說。其實此等云云，本是乾、嘉早期經師之見解，若果要專取公羊家法，即無取乎此多傳羣經之荀子。

康氏又說：

> 孔學聚訟，不在心性而在禮制。白虎通為十四博士薈萃之說，字字如珠，與繁露可謂孔門眞傳秘本。賴有此以見孔學，當細讀。

此等話，更爲荒唐。完全是道、咸以後始有的不通見解，完全上的廖平的大當，歧之又歧，迷途不返；較之長興講學精神，相隔更遠。

康氏又勸人讀陳壽祺注五經異義，讀四庫提要經部目錄，讀魏源詩古微，閻若璩古文尙書疏證，胡渭禹貢錐指、易圖明辨，惠棟易漢學，江永禮書綱目，秦蕙田五禮通考，及一切今學經說，大小戴禮，尙書大傳，韓詩外傳，乃至欽定御纂十經，十三經注疏，經學彙函，通志堂經

解，皇清經解，續經解，皆涉獵擇讀之，而嘆曰：

> 此眞浩如煙海，若無本領，宜其窮老無所入也。

此外還須讀清代各家的說文，爾雅，以及廣韻，唐石經，七經緯書，玉函山房輯佚書之類。我想當梁啟超初見康氏，自辰及戌，「取其所挾持之數百年無用舊學，更端駁詰，悉舉而摧陷廓清之」者，大概也就是這些吧。而梁啟超卻說：

> 後又講學於桂林，其宗旨方法，一如長興。

這句話，我實在不敢信。至少長興講學時，康氏還像一個有意提倡講學的思想家。而桂學答問，只是一個自矜博通的讀書人。換言之，也可說長興講學時的康氏，還像是有意提倡「士大夫之學」的；待到桂學答問時，他仍自陷入了「博士之學」的圈套中去了。這一種變化，好在兩書俱在，可留供我們細讀細研。而康氏在此前後四年間，所以有偌大一變遷者，我想他到底奈何不下他自己的那一部新學僞經考，那部書始終在他肚子裏作梗；這一層，至少是一個很大的原因。

桂學答問於經學外，照例還有史、子、集三部門的書目和讀法。然那樣分門別類，平鋪的羅

列著，言其意趣之警策，已遠不如康氏自己的舊著長興學記。言其項目之詳備，則又遠不如張之洞的書目答問。所以康氏也說：

書目博深，莫如欽定四庫提要。精要且詳，莫如書目答問。可常置懷袖熟記，學問自進。

又說：

右所條目為學者之初桄，良以四庫提要及書目答問目錄浩繁，窮鄉僻遠，家無藏書，限於聞見，濡染無從。或稍有見聞，而門徑不得，望若雲煙，向若而嘆，從此卻步。故為導之先路。若大雅宏達，贍見洽聞，固無俟區區也。

長興學記有其弟子陳千秋跋，謂：

康先生思聖道之衰，憫王制之闕，慨然發憤，思易天下。旣絀之於國，故講之於鄉。

不謂四年後的桂學答問，只自居於爲張之洞的書目答問導先路，做一種教人讀書入門的入門書。在張氏的勸學篇以前，康氏先已代替他做了這一番工作。

（六）

「道假眾緣，復須時熟。」（高僧傳曇摩耶舍夢中語。）大概這一百年來，時代的力量始終凌壓在人物的上面。我們也可以說是緣不湊，時不熟；但到底還是那些人物，種因無力，不够條件。在康氏早年，粗聞其鄉前輩朱次琦之緒論，當時他對宋學本無深造，而志高趣博，對於考訂瑣瑣，又所不耐。但那時一般的風尚，還是重在博雅考訂，所以張之洞從書目答問轉變出勸學篇，而康氏則從長興學記轉變出桂學答問來。我們從這兩面各打一折扣，恰可把握到晚清之學術界。而傲然以聖人自命的康氏，又是汲汲皇皇，熱心政治，並不專精在講學上。

及戊戌政變，康氏奔亡海外，他的學術生命，遂與其政治生命相隨俱盡。然而退一步言之，戊戌政變，究不得不說是我們五十年來第一件大事。而且康氏論學，素重禮運，直到現在，禮運居然已譜成國歌，而「天下爲公」的橫匾，則凡政府公署所在無不有。可見康氏那時長興講學的一段精神，究竟不能說他沒有收穫，所惜是僅僅止斯而已。

五　梁啓超

（一）

追隨康門，從事於新讀書運動的，最著者爲梁啟超。梁氏生於清同治十二年癸酉，距今只六十多年；卒於民國十七年，距今還不到十年；他還是一個嶄新的現代人物。

康有爲講學桂林，自著桂學答問外，又囑咐梁氏爲讀書分月課程，時梁氏年二十二。分月課程，似乎有意無意地模做著有名的程氏家塾讀書分年日程而來。程書可說代表大部分老派的宋學家的讀書精神，而梁氏的分月課程，則正爲現代新讀書運動中一種有力的主張。我們不妨把來對比一看。

一個是專本朱子，一個是專本康先生，都是有宗主的在教人讀書，此是兩家之所同。然而一分年，一分月，只此意思緩急之間，便見兩種讀書精神之異點。前者意求玩索精熟，透徹融會，朱子所謂：「寬著期限，緊著課程，循序漸進，熟讀精思，緩視微吟，虛心涵泳。」「分年」是寬著期限，「日程」便是緊著課程，繙讀程書的自可得其意味。至於梁說則謂：

康先生剗除無用之學，獨標大義，故用日少而畜德多。循其次第之序以治經，一月可通春秋，半載可通禮學。度天下便易之事，無有過於此者。學者亦何惜此一月半載之力而不從事？

所以程書自八歲入學，分年程限至二十二三歲或二十四五歲，失時失序的至三十歲前而辦，始終應有十四五年或十六七年的工夫。因此程氏亦說：「此法似乎迂闊。」而梁氏所謂讀書次第表，則前後只有六個月，故自謂「便易之事無過於此也。」

今將其讀書次第表中六月分配之大概介紹如次：

六月中讀書共分經學、史學、子學、理學、西學五項，內以經學為主。

一、經學，專舉春秋與禮學。其六月之分配，如次：

第一月，先讀公羊釋例（劉逢祿著）。擇其要者數篇先讀，一二日可卒。再讀其他諸篇，六七八日可卒。

次讀公羊傳注（何休注）。共為書三本，十日可卒。再讀春秋繁露，先擇其言春秋之義者，五日可卒。

第二月，可以半月之功，再溫公羊傳注、繁露二書。

次，並讀穀梁傳與王制。

第三月，讀新學僞經考（康著），左氏春秋考證（劉逢祿著），禮經通論（邵懿辰著），詩古微（魏源著）。

第四月，讀五經異義，白虎通。

第五月，讀禮記。

第六月，讀大戴禮記及春秋繁露中言陰陽天人者。

二、史學，六月中分讀史記，前、後漢書。

三、子學，六月中凡讀孟、荀、管、墨、老、莊、列、呂、淮南諸家。

四、理學，六月中凡讀宋、元、明三朝學案，及朱子語類。

五、西學，自第三月起，四個月中讀瀛寰志略，萬國史記，列國歲記，政要，談天，地學淺識諸書。

這樣的讀書，要在前後六月之間，古今中外無不知，微言大義無不曉，至少易犯著兩種流弊：

一是意思迫促，不能有沉潛深細之樂，近於太要討便宜。

二是自視過高，看外面事理太輕率，易於長成一種傲慢與輕率的態度，不肯虛心玩索。

這並非說康、梁本身定是如此，只是康、梁之提倡，決然易走上如此的路向。現在固然沒有依照著梁氏六月課程來讀書的人，然而那種意思迫促以及自視過高的風氣，似乎已成了四十年來的時代病；而在康、梁指導人讀書的意見裏，恰恰把此種時代病，十分地透露了出來。

（二）

在康氏遊桂後三年，梁氏在湖南與譚嗣同諸人創南學會。其時宛平徐仁鑄爲督學，梁氏主講時務學堂，徐氏有輶軒今語一書，據說出梁氏手。所謂輶軒今語者，針對張之洞輶軒語而名，謂此書無非欲多士急究當務，挽濟時艱。其書尚在張之洞勸學篇成書前一年。張之洞所以從書目答問轉到勸學篇，自然亦受此書影響。茲再摘要介紹如次：（下引據翼教叢編卷四）

一、經學

經學當求微言大義，勿爲考據訓詁所困。（西漢主微言大義，東漢主名物訓詁。）

經學當口說、傳記二者並重。（經學本以通微言大義達於政事為主，不必沾沾於章句訓詁間，此西漢經術所以為美也。）

經學當以通今為主義。

經學當先通春秋公羊傳。

四書宜留心熟讀。（孔子外王之道在春秋，內聖之道在論語，朱子特尊四書，誠為卓識。）

爾雅祇須讀郝氏義疏一部，說文祇須讀段注一部。（古人以此等為小學，近儒窮畢生精力，白首而研之，甚乖於小學之義。）

二、史學

史學以通知歷朝掌故沿革得失為主，不可徒觀治亂興亡之迹。

史學以官制、學派二端為最要。（官制為一朝政治之所出，學派為一朝人才之所出，二者皆治亂興衰之大原也。）

史學以民間風俗為要義。

史記乃一家之言，不可徒作史讀。

史記、後漢書宜先讀。

史公以後，以鄭夾漈爲史才之最。
九通當擇讀。
近儒史學考訂之書，悉宜屏絕。（梁玉繩、王鳴盛輩，雜引筆記，旁搜金石，訂年月，校人名，雕蟲小技，壯夫不爲。）

三、諸子學

諸子之學，可與六經相輔而行。
漢以後無子書。（漢後號稱子書者，皆可不讀。）

四、宋學

宋學爲立身根本，不可不講。（學者苟志趣不立，行誼不端，雖讀書萬卷，只益其爲小人之具而已。）
宋學宜先讀學案。
朱子書宜讀語類。
諸儒文集宜擇讀。

……

此雖寥寥十數條，然經學主以微言大義通今致用，史學主通掌故沿革，以推籀政治人才興衰之大

原，以諸子至六經相輔，以宋學爲立身基本，皆不失爲一種粗大而有氣力的見解。而當時遂立刻引起一輩守舊者之反對，謂其：

紕繆無根之語，不一而足。如以訓詁為無用，以考古為大謬，以諸子與六經並列，謂漢以後無子書。一時釁舍之子，相與撟舌屏息，不知其學之所由來。（語見翼教叢編卷四長興學記駁義敍）

即此可見當時一輩守舊學者之頑固與閉塞。即就彼輩舉斥各點，亦正見𬨎軒今語在當時，不失爲一種糾挽時病，極清新開通之見解也。彼輩又謂：

襲謬沿訛，本原於康氏之長興學記。

此語卻甚是，𬨎軒今語大體固是長興學記之引伸也。

（三）

然而一年以後，即是戊戌政變，康、梁均出亡海外，他們所提倡的新讀書運動，從此絕響。

平心而論，他們推孔子爲教主，守公羊爲教法，以新學僞經考、孔子改制考爲以毒攻毒，推翻訓詁考據的話柄，此等處未免多有可議。然而他們以作新人才、改革政治爲讀書治學的大目標，以經史爲根柢，以時務爲對象，就大體言，他們提倡的一套，實應與北宋、晚明無大懸殊。在中國學術史上，他們實應佔很高的地位。不過北宋比較經歷了一段安寧的過程，積了一百年三四代的醞釀，自胡瑗、范仲淹、歐陽修、王安石而迄張載、程顥、頤，遂得造成一種有力經久的學風。晚明則梨洲、亭林、船山諸老，其下半世皆在枯槁寂寞中打熬，以三四十年的掩抑深藏，造成他們精光不磨的成績。

今論康、梁，當其奔亡出國，康年只四十一，梁年只二十五，以與梨洲、亭林、船山相擬，尙還未到他們息志匿迹一意學問的年歲。而此後康氏在學術上即並無深造，他講學的聲光與從政的意氣同時暗澹了。所以康氏在學術史上，只有彗光一射，並沒有星月貞明。若就四十歲前的生命而論，梨洲、亭林、船山諸老，都沒有康氏般光耀；而五十以後的二三十年間，則康氏淵泉已竭，遠遜梨洲、亭林、船山諸老之生機蓬勃。康氏自身在學術修養上並沒有一種篤厚堅實的基礎，淵深卓絕的造詣，自然不能領導後起的人來走上一條遠到的路程。只是就他的彗光一閃而論，也就終不能不說是黑暗中的一線光鋩了。

而且康、梁當時所欲提倡的新學術，本以通經達務爲職志。而論康、梁所遭的時代，則創古未經。其複雜艱難之情形，尤遠非北宋、晚明可比。康、梁在當時，對於中國舊有經史之學，本說不到有甚深之研討。一旦要援以致用，談何容易。康、梁以後，「通經達務」「學以致用」的觀念，一發不可制，而中國舊有種種經、史、諸子、理學，卻只見其與時代相扞格，急切挽不上一氣來。於是做學問的只有仍守乾、嘉相傳訓詁考據之舊轍，儘其與時代隔絕；而熱心時務的，卻不期然而然的叫出「把線裝書扔在毛廁裏」的無理呼聲來。在此時期中的梁啟超，正在努力於中國之「新民」的提倡，對其以前在廣州萬木草堂乃至湖南時務學堂所講論的一套中國經、史、諸子、理學等等，亦不得不逐漸疏遠。直到辛亥革命前後幾年，學校裏幾乎只有英文、算學和各種教科書，社會上幾乎只有政論、新聞以及幾種新小說，學術空氣稀淡到極點，所謂線裝書與毛廁，實在地位也頗已接近。回顧已往陳澧、曾國藩、張之洞、康有爲諸人的言論，儼如隔世。

此下接着的是新文化運動，而以往一些舊書，纔又借著「科學方法整理國故」那一漂亮口號之掩護，而稍稍復活。因此，一方面，雖在高呼「打倒孔家店」，「打倒喫人的舊禮教」，而那批冷閣在毛廁邊緣的線裝書，連孔家店的一應舊禮教在內，卻逐步的得藉科學方法整理國故之美名，而重新受時代之盼睞。在那時的梁啟超，又復舊調重彈，而有國學入門書要目及其讀法之傳布。

（四）

國學入門書要目及其讀法，乃接著胡適的一個最低限度的國學書目而寫成，事在民國十二年四月，距今只有十二年，實在還是一宗嶄新的文件。那時梁氏年踰五十，亦可說比較是他晚年成熟的見解，較之他二十餘歲時所寫的分月課程等等，確有許多不同。而且我覺得，他這一個書目及讀法，較之百年來陳澧、曾國藩、張之洞、康有爲諸人的意見，全要高明得多。在這十幾年來，亦還沒有比他更高明的指導讀書的新方案出現。我很願鄭重地介紹他這一舊公案於最近有意提倡讀書運動的人做參考。下面是一個約略的介紹。原件尚易得，願學者自尋閱之。

全目共有書一百六十餘種，分五類：

甲、修養、應用及思想史關係書類。

乙、政治史及其他文獻學書類。

丙、韵文書類。

丁、小學書及文法書類。

戊、隨時涉覽書類。

戊類，梁氏本不認眞。他說：「既謂之涉覽，自然無書不可涉，無書不可覽，本不能臚舉書目。」然若對甲乙兩類眞用功的，則第五類書全屬可讀，全有價值。丁類，似乎更非梁氏意趣所在，所以雖舉了幾部書，而說：「若非有志研究斯學者，並此諸書不讀，亦無妨耳。」則梁目用意所在，實重前三類。

我覺得他把修養、應用及思想史一類書放第一，而以政治史及其他文獻一類書放第二，實在還是以前萬木草堂，長興學舍舊規模。但他並不以孔子爲教主，公羊春秋爲教典。全部書目中，再沒有何休公羊傳注以及劉逢祿公羊釋例乃至穀梁傳，王制，五經異義，白虎通，左氏春秋考證，新學僞經考等等，今文學家張皇附會的書籍。當他二十二歲在桂林爲康先生開分月課程時，這些書全是學者的最先必讀書，至此卻絕口不提。這是梁氏擺脫康氏束縛，自出手眼的一個絕大進步。

長興學記分學術爲義理、經世、考據、詞章四種；梁目前三類相當於義理、經世、詞章，而偏偏缺去考據；這亦是梁氏見解卓絕處。因各項學問都該要有考據，而考據不應自成爲一種學

問。

在梁氏書目裏，又把書分著「精熟」「涉覽」兩類。他說：「一要心細，二要眼快。」這是陳氏、曾氏常說的話，陳氏說：「學者不肯從頭讀一部書，其病可以使天下亂。」曾氏則力主一書未完，不及他書。梁氏此目，已相當地採納了陳、曾兩家勸人精熟讀書的意見，沒有往時分月課程內一種意思迫促的毛病了。

陳氏勸人讀注疏，不脫經學家圈套。張氏勸學篇按著易、書、詩、春秋逐一的舉一部代表書，既不成經學，又不是儒學或宋學，更覺無聊。康氏以公羊今文學家的偏見教人讀書，尤爲專輒褊狹。只有曾氏聖哲畫像記，範圍通廣，較有意思。今梁氏采及諸子、諸史，意境較曾氏又恢擴。曾氏著眼，似乎只重在爲個人修養立一準繩；而梁氏則注意及於治學之大體，而於個人立身修養方面，又能處處顧到。其第三類韵文一目，勸人讀專集，爲陶寫情趣之資，亦兼有曾氏長處，而並不像曾氏之刻意在做一文章家。

又梁目多舉後世校勘注釋精本，此亦兼有張氏書目答問之勝場。當知須先擇書，然後再講校注；若凡書只論精校精注，則只是目錄收藏家見識。

又梁目雖開列書籍一百六十餘種之多，較之書目答問已相差得夠遠了。而梁氏在讀法上先後

詳略，儘有伸縮，末後附上一個最低限度必讀書目，也正如曾氏家書、家訓般令人有約可守。

上舉諸條，可見梁氏書目實已掩有近百年來陳、曾、張、康諸家之長處而無其短疵。又梁氏書目中說：

我認定史部書為國學中最主要部分。

此亦以前諸家所不及。以前只知重經學、文學，到梁氏始轉移眼光看重到史學。他的輶軒今語，亦以論史學的幾條爲最精采，史學本來是梁氏天姿所近的拿手學問。而梁目更重要的精神，則在脫去教人做一專家，不論是經學家（如陳、如康）、文學家（如曾）、收藏家或博雅的讀書人（如張），以及正統的理學家（如曾），梁氏都不在這些方面來指點人。梁氏只爲一般中國人介紹一批標準的有意義有價值的中國書，使從此認識了解中國文化的大義和理想，而可能在目前中國的政治、社會各方面都有其效益與影響。這一點意義，因爲時代較後數十年之故，而使梁氏書目，其用意及價值，遂遠超於陳、曾、張、康諸家之上。

（五）

但不幸這十幾年來，梁氏那一篇書目及其讀法，也並不爲時人所注意。我們不妨將最近的讀書風氣和梁氏意見稍作比較：

第一，似乎近來的風氣，只注意在各自做各自的專門家，或教人去做專門家，而沒有注意到爲一般人著想。如梁氏所謂「凡屬中國人都要讀的」這一層，有些人根本沒有想到，有些人則不認有此需要。鄙見則極同情於梁氏，認爲一個專門學者，亦應該站在普通讀書人的基礎上，不要忘卻了幾許普通必讀的書，而逕自去做他專門的學問。因這樣的專門家，並不够理想，而且對其將來專門的造就，亦會有很多的妨礙。

第二，似乎近來的風氣，仍犯著陳澧所謂「不肯讀一部書，其禍足使天下亂」的舊毛病。這因沒有了「凡屬中國人都要讀的」這一個觀念，自然對於任何書本，皆不耐去做熟讀成誦的工夫。梁氏對此，有一番很懇切的話說：

我在前項書目表中，有好幾處寫「希望熟讀成誦」字樣。我想諸君或以為甚難，也許反對，說我頑舊。但我有我的意思。……我所希望熟讀成誦的有兩種類，一是最有價值的文學作品，一是有益身心的格言。好文學是涵養情趣的工具，做一個民族的分子，總得對於

本民族的好文學十分領略，能熟讀成誦，纔是在我們的下意識裏頭得著根柢，不知不覺會發酵。有益身心的聖哲格言，一部分久已在我們全社會上形成共同意識，我既做這社會的分子，總要徹底了解他，纔不至和共同意識生隔閡。一方面，我們應事接物時候，常常仗他給我們的光明，要平日摩得熟，臨時纔得著用。我所以有些書希望熟讀成誦者在此。但亦不過一種格外希望而已，並不謂非如此不可。

可見在梁氏當時，讀書界已不耐有熟讀成誦的事了，故梁氏婉委其辭，既云「也許反對說我頑舊」，又說「不過一種格外希望，並不謂非如此不可」。然而梁氏的意見，實在有仔細咀嚼、誠懇接納的價值。

第三，似乎近來的風氣，全看自己的地位遠在前人之上，讀書只爲是供給我著書的材料，著書便是我自己學問的表現。因此無論讀文學、讀哲學，其意亦只在供我之考訂批評。梁氏所謂：「涵養情趣，要在下意識裏得著根柢」，以及「徹底了解他，仗他常常給我們的光明」，這一些話，似乎近年來的讀書人全不肯認。所以治文學，則往往不肯熟讀細讀前人必讀的名集，而專意搜求人家讀不到的讀，僻書碎札，可爲我作文學史的發見與創解。治哲學思想，則必如堂上人判

堂下的曲直，高下在手，出入由心。以如此的風氣，來看梁氏書目，開首便是論語，孟子，要人熟讀成誦，摘記身心踐履之言以資修養，宜乎要笑絕冠纓，發生不出影響來。

依照上述風氣，讀書只會愈讀愈生僻，絕不會耐心去讀人人必讀之書。只會愈讀愈疏略，決不會讀到熟讀成誦。讀書的成績，只是一批批的論文和著作，專家和發現，卻不會從讀書中造成對政治、社會、民族、文化有力量有效益的學者。

梁氏書目中更有一點值得介紹的，則是他處處站在重視中國文化的立場而為中國讀書人說話。他說：

> 饒你學成一位天字第一號形神畢肖的美國學者，祇怕於中國文化沒有多少影響。若這樣便有影響，我們把美國藍眼睛的大博士招一百幾十位來便彀了，又何必諸君！

這一點，實在可說是梁氏書目中一條中心重要的骨幹。否則若中國文化根本要不得，則考訂批評以及種種科學方法的整理，豈不全屬多事，仍不如把線裝書扔毛厠裏之為直截乾脆。

（六）

梁氏書目比較在現在最發生影響的，要算他獎勵青年好著書的習慣那一層了。他在竭力勸人讀書時附帶做鈔錄或筆記的工夫之後，他說：

先輩每教人不可輕言著述，原是不錯。但青年學生，斐然有述作之譽，也是實際上鞭策學問的一種妙用。又譬如同是讀文獻通考的錢幣考，各史食貨志中錢幣項下各文，泛泛讀去，並無所得。若一面讀，一面便立意做一篇中國貨幣沿革考，做的好不好另一問題，你所讀自然加倍受用。譬如同讀一部荀子，某甲泛泛讀去，某乙一面讀一面立意做部荀子學案，讀過之後，兩人印象深淺自然不同。所以我很獎勵青年好著書的習慣，至於所著的書拿不拿給人看，什麼時候纔認成功，這還不是你的自由嗎？

梁氏此說，其獎掖青年接近學問的一番誠意，眞可謂無微不至。然而眞有志的青年們，對梁氏此語，亦應該好好謹愼地接受纔是。從來只有讀書通了纔去著述，並沒有爲要著述纔來讀書的。若爲著述而始讀書，那讀書所得的印象決不會很深，因爲他早已心傲氣浮，他所讀的書籍，只當成他一已著述的材料看，決不肯虛心靜氣浸入書籍的淵深處。繼此而往，讀書工夫，便會漸漸地變成爲翻書。

要讀梁氏書目的第一項「修養及思想」一類書，尤其萬不能先以著述一念橫梗胸中。若先立意要做一篇孔子學案而去讀論語，將斷不能體會到論語的妙處，更談不到修養及思想。那種爲著述而讀書的習慣，只能領你走上無修養、無思想的路。

要讀梁氏書目的第二項「政治史及其他文獻學」的書，亦不能先以著述一念橫梗胸中。因爲讀此一類書，須用大的眼光，活的精神，通觀大體。若入手便有意要著述，眼光自然會縮小，精神自然會枯死。我並不說讀書不應該隨手鈔摘考訂，然而那些鈔摘考訂，究與著述相去尙遠。梁氏所以說：「所著的書，拿不拿給人看，什麼時候纔認成功，這是你的自由。」可見梁氏的話，很明顯地也只是在獎勵人做劄記工夫。你立意讀一書，儘可以附帶做讀此書的劄記，卻千萬不要專爲要著作一篇像樣而急待發表的論文而纔去翻書。這是絕不同的兩回事。聰明而有志的靑年，自然不肯爲要趕成幾篇不成熟的著作而犧牲了自已讀書時大的眼光與活的精神。

要讀梁氏書目第三項「韵文書類」，也不能先橫一個著述的念在胸中。因爲梁氏開此一類書的用意，要資學者課餘諷誦，陶寫情趣。若先要著述，則情趣早已窒塞。你若先想寫一篇陶淵明的生活而去讀陶詩，那一定不是善讀陶詩的人，也決不會眞瞭解到陶淵明生活之深處。

要讀梁氏書目第四項「小學及文法書類」的，仍不能先橫一個著述之念於胸中。因爲此一類

書，均須先化相當的工夫始能入門，如何在未入門前已放手著述呢？

要讀梁氏第五類書「隨意涉覽」的，更不能先橫一著述之念。若先有一著述之念，便失卻隨意涉覽之趣。

總上所述，要讀梁氏五項書目，全不能先存一個著述之念在胸中。最好是為著自己的身心修養，及文學的欣賞，情趣之陶寫，以及留心政治、文獻、思想上諸要項而去讀書。即不然，在少年而斐然即有述作之思的人，亦應劃一部分時間與精神，超然在其著述之外，而潛心去讀與自己的著述絕然無關的書。如此纔能開拓心胸，增長智慧。若是為了著書而讀書，則仍不免為八十年前陳澧之所深斥，結果還是不肯從頭讀一部書，其禍只使天下亂。所以我勸現在的青年對梁氏書目中這一番話要好好地謹慎的接受。

除卻上述一個易有的誤會以外，我看梁氏書目及其讀法，還不失為指導現在青年的一個良好的方案。其間亦不免有小小可商處。如文學排去散文專集而專取韵文。（最低限度之必讀書目內卻有。）唐宋韓、歐諸家，自有文學上絕大絕高之價值，縱不必勸人學古文，然學古文，至少亦自有陶寫情趣之用。論語勸人讀戴望注。戴注多牽強附會，此梁氏仍未脫以前公羊家觀點也。又如易經勸人讀焦氏三書。焦書雖屬一家之言，卻不必在此書目中勸人讀，此仍是未脫乾、嘉以來之門面

語。如此之類，然不足爲此目錄之全體病。我們莫以爲十年前的東西早已過時了。我所以還願鄭重介紹梁氏此項書目及其讀法於現在有志提倡讀書運動的先生們及有志讀書的青年們之前。

我記「近百年來諸儒論讀書」大體將止於此。讀者當會其前後而觀之，庶可明本篇之作意。卻不當割裂分散，認爲本篇作者只是有意在提倡某家，排斥某家。

（民國二十四年十一月天津益世報讀書周刊。原題名近百年來之讀書運動。）



學術與心術

一

此數十年來，中國學術界，不斷有一爭議，若追溯淵源，亦可謂仍是漢、宋之爭之變相。一方面高抬考據，輕視義理。其最先口號，厥爲「以科學方法整理國故」，繼之有窄而深的硏究之提倡。此派重視專門，並主張爲學術而學術。反之者，提倡通學，遂有「通才」與「專家」之爭。又主「明體達用」，謂學術將以濟世，因此非薄考據，謂學術最高標幟，乃當屬於義理之探究。

此兩派，雖不見有堅明之壁壘與分野，而顯然有此爭議，則事實爲不可掩。今試平心探究，考據之學，承襲清代經學遺緒，誠爲不可厚非。苟成學立說，而不重明據確證，終無以達於共是而不可破之境。空言義理，是非之爭，勢將轉爲意見與意氣。當知意見不即是知識，意氣不足爲

權衡。惟考據乃證定知識之法門，爲評判是非之準的。考據之學，又烏可得而非薄之？

抑且學問廣博，如大海不見其涯涘。人之才性既殊，聰明有限，又兼年力短促，材料搜集，亦多限制。若求兼通博涉，此非盡人可期。學術分工，各務專門，其必趨於窄而深之一途，亦情勢所難免。

至於學術之於時務，其事可相通而不必盡相合。時事之變，瞬息異狀。即以此三四十年言，變化多端，幾難回想。若必以追隨時變爲學的，曲學阿世譁衆取寵者勿論，而學術探究，必積年歲；時務需要，迫在當前；其事如夸父與日競走，心意淺露，程功急促，不僅害學術，亦將害時務。轉不如兩各分離，使潛心學術，一旦有所成就，轉可多方霑溉，宏濟時艱。則爲學術而學術，其事又何可議？

然學術與時代脫節，事終不美。此數十年來，國內思想潮流乃及一切實務推進，其事乃操縱於報章與雜誌期刊少數編者之手。大學講堂以及研究院，作高深學術探討者，皆不能有領導思想之力量，並亦無此抱負；轉若隱退事外，騰身雲霧。一國之衆，羣在回惶迷惘中，驚擾震盪之際，而學術界游心膜外，不僅無所主張建白，抑若此等無足厝意。遂使學者如堅瓠之不可食。此豈社會之所望？

而且見樹不見林，鑽牛角尖，能入而不能出。所謂窄而深之研究，既乏一種高瞻遠矚總攬並包之識度與氣魄，爲之發蹤指示；其窄深所得，往往與世事渺不相關。即在承平之世，已難免玩物喪志之譏。何論時局艱危，思想徬徨無主，羣言龐雜，不見有所折衷，而學術界曾不能有所貢獻。所謂爲學術而學術，以專家絕業自負，以窄而深之研究自期，以考據明確自詡，壁壘清嚴，門牆峻峭，自成風氣，若不食人間煙火。縱謂其心可安，而對世情之期望與責難，要亦無以自解。

考據之價值，亦當就其對象而判。清學初興，最先理論，則曰：「經學即理學。」又曰：「訓詁明而後義理明。」其所懸以爲考據之對象者，仍在義理。厥後頹波日下，始散而爲音韻訓詁，降而爲校勘輯逸。餖飣瑣碎，煩稱博引，而昧失本原，忽忘大體；人人從事於造零件，作螺絲釘，整個機器，乃不知其構造裝置與運用。論其考據方法，或操而愈熟，運而益精。然究其所獲，則不得不謂愈後而價值愈低。此數十年來，所謂以科學方法整理國故，其最先旨義，亦將對中國已有傳統歷史文化，作徹底之解剖與檢查，以求重新估定一切價值。所懸對象，較之晚明、清初，若更博大高深。而惟學無本源，識不周至。盤根錯節，置而不問。宏綱巨目，棄而不顧。尋其枝葉，較其銖兩。至今不逮五十年，流弊所極，孰爲關心學問之大體？孰爲措意於民物之大

倫？各據一隅，道術已裂。細碎相逐，乃至互不相通。僅曰：「上窮碧落下黃泉，動手動腳找材料。」其考據所得，縱謂盡科學方法之能事，縱謂達客觀精神之極詣，然無奈其內無邃深之旨義，外乏旁通之塗轍；則爲考據而考據，其貌則是，其情已非，亦實有可資非難之疵病。

二

竊謂上述兩派之爭議，平心論之，亦是各有立場，各有見地。合則兩美，分則兩損。欲爲中國此後學術開新風氣，闢新路嚮，必當兼綜上述兩趨勢，而會通博綜，以冶之於一爐。而茲事體大，清儒自道、咸以下，如阮元、陳澧，早有此意，而終無大力負之以趨。因循迄今，時局日艱，而學術墮地且盡。今日而欲從事於此，較之道咸阮、陳之時，其艱鉅深微，又增萬倍。然而七年之病，求三年之艾，其道又捨此無從。

嘗試論之，必先有學問而後有知識，必先有知識而後有理論。學問如下種，理論猶之結實。不經學問而自謂有知識，其知識終不可靠。不先有知識，而自負有理論，其理論終不可恃。不先下種，遽求開花結果，世間寧有此事？此乃學術虛實之辨。而今日學術界大病，則正在於虛而不

實。所以陷此大病，亦由時代需要，羣求有思想，有理論，俾一時得所領導而嚮往。思想無出路成爲時代呼聲，而學術界無此大力，學術與時代脫節。於是一般新進，多鄙薄學問知識，而高談思想理論。不悟其思想理論之僅爲一人一時之意見，乃不由博深之知識來。其所講知識，皆淺嘗速化，道聽塗說，左右采獲，不由誠篤之學問來。若眞求學問，則必遵軌道，重師法，求系統，務專門，而後始可謂之眞學問。有眞學問，始有眞知識。有眞知識，始得有眞思想與眞理論。而從事學問，必下眞工夫。沉潛之久，乃不期而上達於不自知。此不可刻日而求，躁心以赴。此一種學風之養成，在今日乃若非易事。

三

其次當知，考據僅爲從事學問之一方法。學問已入門，遇有疑難，乃涉考據。此乃學問有得以後事，非始學入門事。學者自創新解，自標新得，必憑考據資人共信，考據誠所當重。然不當即以考據代學問。

晚近學術界，因尊考據，又盛唱懷疑論。古人亦言：「盡信書不如無書。」又曰：「學必會

疑始有進。」然疑之所起，起於兩信而不能決。學者之始事，在信不在疑，所謂「篤信好學」是也。信者必具虛心，乃能虛己從人。如治一家思想，首當先虛己心，就其思想而爲思想，由其門戶，沿其蹊徑，彼如何思入，如何轉出，我則一如其所由入而入，所由出而出。此一家思想之先後深淺，曲折層次，我必虛心，一如彼意而求。迨於表裏精粗無不通透，所謂心知其意，此始於信奉一家思想，姑懸爲我學問之對象。我因學於彼而始得之己，遂知思想當如何運用。又對此一家思想之深細曲折處，皆有眞知灼見，此爲我之由學問而所得之知識。然則即言學尚義理思想，豈不仍是實事求是，有考有據，爲一種客觀之認識乎？

惟爲學不當姝姝於一先生之言。彼一家之思想，我已研窮，又循次轉治別一家。我之研治別一家，其虛心亦如研治前一家。不以前一害後一，此之謂「博學好問」，此之謂「廣收並蓄」。而或兩家思想各不同，或相違背，然則誰是而誰非？我當誰從而誰違？於是於我心始有疑。故疑必先起於信，起於兩信而不能決。如此之疑，始謂之好學會疑。故即治思想，亦當知考據。我若篤信一家，述而不作，此亦一種考據。若兼采兩家，折衷異同，會而通之，此亦一種考據。凡此皆虛心實學之所得。

今言懷疑，先抱一不信心。其實對外不信，即是對己自信。故其讀書，如踞堂皇而判階下之

因，其心先不虛，先已高自位置，傲視一切，則如何肯耐心細心從事於學問？學問不深，如何有眞訓練，眞能力，眞知識？因此其運思構想，乃不肯承認向來自有成規。其本身思想，粗疏矛盾，乃不自曉。其批判各家，一憑己意，高下在心，而實非各家思想之眞實有如此。彼先未有廣博明白之知識，爲其自己所持理論作後盾。彼之思想與理論，乃未經學問而即臻早熟。彼乃以自信代會疑，以批判代學問。彼以爲思想與理論，可以如脫轡之馬，不復受駕馭控勒，而可以逞一己馳騁之自由。以如此之學風，則鄙斥考據，事無足怪。

然有此病之學者，乃曰：「我知實事求是，我知考據而已。」一若考據即盡學問之能事。凡遇運思持論，講求義理，皆目爲空洞主觀，謂非學問中事。凡如此，則其先亦不能虛心學問。書籍只當是一堆材料，已不成爲一種學問之對象。一若手中把握有科學方法，即是無上工具。憑此工具，對付此一堆材料，即可成爲我之專門絕業。遂一意於材料中找罅縫，尋破綻，覓間隙，一若凡書盡不足信，苟遇可信處，即是不值學問處，即是無可再下工夫處。故其工夫著意處，盡在找前人之罅縫與破綻與間隙。最好是書有不可信，否則覓人間未見書，此所謂未經發現之新材料。因謂必有新材料，始有新學問。此乃以考據代學問，以鑽隙覓間尋罅縫找漏洞代求知識。其所求爲自己之知識者，在求知別人之罅縫漏洞而止。然此決非由於虛心內不足，而始有意從事於

學問之正軌。心術已非，而學術隨之。遂若一堆材料，一項方法，拈得一題目，證成一破綻，即是大發現、大學問。此其從事學問之本無甚深旨義，其所潛心考據之必無甚大關係，亦不問可知。是安得謂實事而求是？又安得謂客觀之精神？然則主張學問必重義理，必當通今達用，不當在故紙堆中專務考據，其所譏彈，又何可非？

四

故學問必先通曉前人之大體，必當知前人所已知，必先對此門類之知識有寬博成系統之認識，然後可以進而為窄而深之研討，可以繼續發現前人所未知。乃始有事於考據，乃始謂之為學術而學術。如是者，可以守先而待後，學術傳統可以不中絕，知識實得可以不失喪。此必先有下學工夫，必先對學問有一種更深更眞切之旨義，故能不厭虛心博涉。循而久之，其心中泛起有新問題，此始為值得考據之眞問題。而此項問題與考據，並未存心必求其為窄而深，而自見其為窄而深。初未自負於成專家，而終不免其成為一專家。此乃由下學而上達。上達不可期必，我之實下工夫處在學問，我之確有瞭解處是知識。我之在學問與知識之不斷進程中而遇有疑難，於是不

得不運用我解決此項疑難之考據與思想。其由考據與思想之所得，則成爲一種理論，此種理論，則可以前無古人。然此乃上達中事，必以待之一時傑出之能者。苟能眞從事於下學，又焉知我之必不爲一傑出之能者？人一能之，己十之。人百能之，己千之。博學之，審問之，愼思之，明辨之，而後篤行之。專就學術言，學者著書立說，不問其爲思想家，或爲考據家，凡其確有創見新得，而發乎其所不得不發，言乎其所不得不言，是亦篤行之事也。

凡人用心，必有所從入。學問非以爭奇而炫博，非以鬭勝而沽名。求以明道，求以濟世，博古通今，明體達用，此眞學問從入之大道。然循此而入，可以引而愈遠，窮而益深，乃不見其涯涘之所止。乃貴於自就才性，自限專業。此豈初學存心，即當懸此標的，深閉固拒，而謂莫與易乎？通學在前，專精在後。先其大體，緩其小節。任何一門學問，莫不皆然。此乃學問之常軌正道。孰先傳焉，孰後倦焉，有始有卒者，其惟聖人乎！學問有始條理，有終條理，必金聲而玉振之。中人以上，可以語上；中人以下，不可以語上。今之學者，不論主義理思想，或主考據，莫不詔初學以中人之上，莫不從事於終條理。因此有義理，有考據，而其實則無學問，無知識。築其不廣，單線直上，即其不廣之基，初未堅築，傾陷倒塌，可立而待。苟風氣變而學術正，則此兩途，本可合轍，其事若難而並不難。最先當於心術入微處，端其趨嚮。迨其進入學問，則塗轍

不可不正。古今中外，學業成就，與夫成就之大小，胥不由此而判。故最先必誘導學者以虛心眞切從事於學問，必督責學者以大體必備之知識。其次始能自運思想，自尋考據，孜孜於爲學術而學術，以趨謌於專門成業之一境。其最後造詣，乃有博大深通，登高四顧，豁然開朗，於專門中發揮出絕大義理，羅列出絕大考據。其所得將不限於其所專業。如是之學，乃始爲天壤間所不可少。其爲爲學術而學術乎？其爲以學術濟時艱乎？到此皆可不論。而此固非初學之所驟企。則曷不爲循循善誘，而必先懸舉此至高之標的，使人高心空腹，游談無根，爲無本無源之誇大乎？

五

故論學術，必先及於心術與風氣，即此便具絕大義理，經得起從來學術史上之絕大考據。學問本自會通，何必自築垣牆，各相分隔。

抑且更有進者，此數十年來，國內學風，崇拜西方之心理，激漲靡已，循至凡屬義理，必奉西方爲準則。一若中西學術，分疆割席，儼如涇、渭之清濁相異，又若薰蕕之不同器。治中學者，謹愿自守，若謂中國學術，已無義理可談，惟堪作考據之資料。其悍而肆者，則恣情謾罵，

若謂中學不絕，則西學不流。西學不流，則中國之在天壤間，將絕不可再立足。彼不悟西學言義理，亦復多歧。有古今之別，有國族之別，有宗派門類之別。治西學者，亦當循考據途徑。當知一學說，一義理，其興起而臻於成立，各有傳統，各有背景，各有據點，各有立場。復有立說者之個性相異，時代不同。若果細心考據，便知西方言義理，固非可建諸天地而不悖，推之四海而皆準。何得孤引片言隻辭，遽尊爲金科玉律？而中國舊有義理，寧無與西方有可以相通處？寧無對本國國情民俗，有其獨特妥當融洽處？寧無可以推陳出新，依然當保存而光大處？而治中學者，相戒不敢顧及於此，一意以一堆材料、一項考據爲滿足。故鄙言義理者，其實則尊奉西方人義理爲莫可違異。盛言考據者，其實則蔑視本國傳統，僅謂是一堆材料，僅堪尋隙蹈瑕，作爲其所謂科學方法者之一種試驗與練習。此種風氣，言之尤堪痛心。

今欲矯其偏蔽，則仍當以考據、義理並重，中學、西學以平等法融之一爐。當知言西方義理之說者，亦當守考據家法，才知其所尊某項義理之眞邊際，眞性質。言中學以考據爲能事者，亦當先擴大心胸，必知考據之終極，仍當以義理爲歸宿，始知其所當考據之眞意義與眞價值。如此則義理、考據，固可相濟，而中學、西學，亦可相通。又何事乎出主入奴，軒此輊彼，必先立一牢不可破之壁障以自限？

本所同人，學問無可自恃，知識無可自信，自創設新亞研究所，每爲此事，時相研討。上之所述，將勉奉以爲詔示求學者之方嚮與準繩。自謂差免門戶之見，或有塗轍可遵。至於自所窺尋建白，偶有述作，固未敢謂能符其所欲赴。惟心嚮往之，雖不能至，亦曰有意乎此焉云爾。茲値學報創始，姑述其所平素討論者，以求並世通人之教益。

（民國四十四年八月一日新亞學報一卷一期創刊辭）

學問之入與出

一

我從去年起，屢次演講，所講皆是有關做學問的方法。同時亦曾涉及學術史方面，因其仍與做學問的方法有關。但諸位若懂得，即聽一講也够。若不懂得，儘多講也無益。此次講題，仍屬方法方面。

今天講題是：「學問之入與出」。這是講做學問，如何跑進去，與如何走出來，亦即講學問之內外。程明道有云：

王介甫學問，猶如對塔說相輪。我則直入塔中，距相輪已近。

此番話指出王介甫乃在學問之外面講學問，而未能跑入內裏去。明道之意，自然做學問該能跑進內裏纔是。但蘇東坡詩有云：

不識廬山眞面目，只緣身在此山中。

此語好像要人能跑出學問外面來。論語子貢說：

夫子之牆數仞，不得其門而入。

此指學問之入而言。孟子云：

登東山而小魯，登泰山而小天下。

此指學問之出而言。又公孫丑問曰：

夫子當路於齊，管仲、晏子之功，可復許乎？孟子曰：「子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣。」

可見知人論學，皆須能超越在外。莊子秋水篇：

井蛙不可以語於海者，拘於虛也。夏蟲不可以語於冰者，篤於時也。曲士不可以語於道者，束於教也。今爾出於涯涘，觀於大海，乃知爾醜。爾將可與語大理矣。

此亦要我們跑出外面來。以上隨意舉出春秋、戰國與宋人語，來作我今日所要講的學問之入與出的引子。

做學問自然首先要能「入」，可是到最後，卻不一定要能「出」。論語中孔子似未嘗教我們要跑出學問之外來，他說：

下學而上達。

「下學」是走入，一路向上，卻並未教人入了又要出。又說：

吾道一以貫之。

博學於文，約之以禮。

這些話，都未教我們跑進去了，要再跑出來。孔子之最偉大處便在此。至於道家即不然，莊老講

「道」、講「天」，即是教我們要能超、能出。佛家亦教人要能出。禪宗更是「呵佛罵祖」，惟求能出，始算是到家。可見在此方面做學問的精神，便有大不同。道家、佛家都教人要能「超」，要能「出」。但如孔子之道之大且高，卻並未要人跑進了再跑出。關於這一層，研究儒家者不可不知。我想在此方面俟有機會，更作一番較深的闡發。

二

現在先講學問如何入？入有深淺。有深入，亦有淺入。如孔子曰：

由也升堂矣，未入於室也。

得其門而入是第一步，升堂則入較深。但升堂後，還要能入室，此則更深入了。孔子又說：

知之者不如好之者，好之者不如樂之者。

知之是入門第一步，再入始能好之，心悅誠服而喜不自禁也。更深入，則爲樂之，至是則學問乃

與自己生活打成一片了。眞正的跑進內裏，居之而安，爲樂無窮。但決不能無知而好，也不能不好而樂。此中自有層次，不能任意躐等。

學問之入，復有「大」「小」「偏」「全」之分。孔子門下有德行、言語、政事、文學四科，其弟子只是各得其一方面。可謂得其偏未得其全，見其小未見其大。人說孔子博學，而孔子自云則曰：「吾道一以貫之。」游、夏在孔門四科中屬文學，文學似近博學而有別。故孟子云：

子夏、子游、子張，皆有聖人之一體。冉牛、閔子、顏淵，則具體而微。

「具體」謂其具有孔子學問之全體，惟規模微嫌小了一些，未能如孔子之廣大。此等批評，非親歷學問甘苦者不知。諸位且當從字面上知有此分別，久後方能逐漸體會，此刻且莫作空推測。即如「具體而微」四字，此非從文字訓詁上所能眞實明瞭其涵義。欲眞實明白得此語，則先須求入門。如顏淵、子貢二人之間，其學問有何不同？顏淵與孔子，又有何不同？此須深入，然後有眞知，然後能活現。此中有大有小，有偏有全，亦復有厚有薄，有強有弱，種種差別。入之愈深，然後能辨之益精。若在門外強說門內之種種，總是費話，不能認眞。

學問之入門，就儒家傳統言，可分爲兩方面。一方面是從行爲、人生之眞修實踐入，一方面

則自講究學問道理入。此兩方面實亦不可分，應如人之行路，左右足更迭交替而前。但第一足先起，應是人生行爲方面。從人生行爲方面入者，古人謂之「小學」。如先則從事灑掃、應對，進而講究孝、悌、忠、信，此乃儒學入門。倘不自此處入，則如何講得孔子思想與中國文化？當知孔子教人，即從此處誘入，此是爲學之最先起步處，亦是爲學之最後歇腳處。離開眞實人生來講儒學，只是自欺欺人。然若謂能灑掃、應對即便是孔子，此話確是有病。如宋儒陸象山有云：

> 我不識一字，亦可堂堂地做一個人。

但此總只是下學方面多，又總不免是爲學之一偏。講做學問，大體說來總得要識字。若走第二條路，從讀書入門，更試問如何能不識字？故識字工夫，清人亦謂之是「小學」。要做學問，第一須是識字，第二方是讀書。不識字又如何能讀書？論語載子路說：

> 何必讀書，然後為學？

孔子對此，並未加以許可。近儒章太炎謂陸王之學近似子路，亦是從此方面著眼而說的。

三

今再論讀書方法，或說是爲學「入門」之學。我請諸位注意一讀我所著朱子讀書法一篇。因朱子教人讀書方法，是最可取法的。其所論，可謂淺而深，既落實、又超越。昔人嘗問蘇東坡，讀漢書苦難記憶，東坡告以應「分類以求」。此如現代人讀書，寫卡片，把來分類。但前人讀書，主要不在寫卡片。應先在讀第一遍時，注意某一問題。待讀第二遍時，再注意另一問題。蘇東坡所謂「分類以求」，須如此般去求。今人卻只知一意寫卡片，寫了卡片，轉而讀卡片，再不讀原書了。今人爲學只是欲速求省力，以爲有方法，卻遠不能如古人之深細而周到。蘇東坡雖曾如此讀漢書，但蘇氏集中，很少講及漢代之各方面。可知東坡讀書，既能入，又能出。我們好像不見他對漢書曾下過幾許工夫般，此正是他入而能出之證。韓昌黎答李翊書有云：

非三代兩漢之書不敢觀。

此是韓氏爲學之入門。柳宗元教人學文章，如「讀史記而參其潔」之類。所謂「參其潔」，每讀

一家、一部書，必應擷取其精華所在而師法之，此即其能入。如此參合，始可走出，遂自成爲柳氏一家一體之文。杜工部作詩自稱：

轉益多師是我師。

又云：

清新庾開府，駿逸鮑參軍。

此所謂「清新」、「駿逸」，即如柳子厚「讀史記以參其潔」之類。專讀一家，自有所得。再讀別家，又再有得。其最後則：

讀書破萬卷，下筆如有神。

破萬卷書後之所達，方爲杜氏自己之詩。其下筆自有神者，是即杜氏神來之筆。由此可知，學問之入，非只一門。上述韓、柳爲文，工部爲詩，皆如此。

蘇東坡讀漢書，斷非讀了一遍即算，乃是分別注意，從各門而入。故知學問入門，決非只有

一門。可自此門入，而亦可自另一門入，但同時不能兩門同入。方其進入一門之時，此一門即是彼當時之專門之學。要入一門，即專讀一本書亦可。此如朱子所云：

讀論語時，不知有孟子。

甚至讀論語前一章時，要不知有下一章，此是求學問入門最當養成之心習。

讀一部書，可轉爲讀一個人。如讀論語後，可再讀春秋，此時即是由「專門」演成爲「通學」了。因論語、春秋皆出孔子，既皆是孔子之學，兼讀自應會通。後來大學者，每人必有多部著作，讀此一人，便須在此多部著作中求會通。讀一人又可轉而讀一家一派，如讀孔子後，又兼及孔子之弟子，以至如孟子、荀子，又下爲董仲舒、王通，再下爲宋儒。此等皆是儒家言，應求會通。此外復有如道家及佛學等。

其實學問範圍亦不限於一家或一派，如讀韓昌黎文集，可知昌黎之學決非限於詩文而已。即其論詩文，如云：

國朝盛文章，子昂始高蹈。

當知此十字所包之範圍，及其所佔之境界，實決非專學某一家、某一派詩文者所能道。又如其云：

> 孟氏醇乎醇者也，荀與揚大醇而小疵。

他也只用十個字來批評孟、荀、揚三人。此非先比讀此三家，又必在此三家外更有甚深甚廣之瞭悟，纔能下得此十字評語。又如彼云：

> 吾嘗以為孔子之道大而能博，門弟子學焉而皆得其性之所近。

此非讀通一部論語後，不能有此語。又如其與孟尚書書批評漢儒經學，雖只寥寥數語，著墨不多，但見其對漢儒經學瞭解之深透。可見昌黎「文起八代之衰」，實非僅是一文人。杜工部為有唐一代之詩聖，其能事亦決非專從學詩來。

四

總上所述，進入學問步驟有四：

第一步應是專門之學。專讀一書，專治一人、一家、一派，此均可謂之是專門之學。如讀完一部皇清經解之後，方懂得清代考據之學，此亦是一專門。由此進而上通宋學，在其治宋學時，則仍是一專門。

第二步是博通。從此專門入，又轉入別一專門，只此便是博通。如專治了杜，再轉治李；專治了韓，再轉治柳；亦即是博通。更進而專治了詩文，又轉治經或史，又兼治諸子，亦即是博通。可見博通仍自專門之學來，並非離開了專門，別有所謂博通。

第三步則仍爲專門。如昌黎專讀三代、兩漢，是必經、史、子皆讀了。進到此一階段時，他卻專做文章，此乃其專門之學。又如孔門四科，各有專長。到此學已成「體」，但其境界則仍未能「化」。

第四步始是成家而化。既專門，又博通。循此漸進，可入化境，將其所學皆在他一家中化了。

司馬遷嘗師事於董仲舒，仲舒乃一經學家。仲舒博通五經，而專長在春秋。史遷上紹春秋而作史記，但史記範圍卻極廣博。既不限如春秋，亦不限如五經。司馬遷一家之學，可謂是成家而

化了。在史遷以前，只說儒分爲八，史遷卻在八儒中特意提出孟子、荀卿。當時人極重視鄒衍，但史遷卻謂鄒衍不得與孟子相比。當知此下人講儒家，其實是全依了史遷觀點，逃不出史遷所指示。史遷又將老、莊、申、韓合爲一傳，但史遷所欣賞者乃在老子。此下人講道家，亦不能跳出史遷觀點。一部中國思想史，其中重要觀點，可謂在史遷時早已擺定。此見司馬遷之偉大處。司馬遷雖見稱是一史學專家，但不能不說司馬遷之史學則已達化境。又如他爲項羽作本紀，七十列傳以伯夷居首，此等處在遷均有極深寓義，至今尚待有人爲之闡發。可見史學非僅是求知事實，應有更高境界，在事實之外者。若令諸位各試撰「民國五十年來之學術界」一篇，則勢必所寫各異。民國五十年來之學術界是現代眼前事，但各人所寫各不同，便見各人學問之高下。

上面講學問入門，須「由專而博」。開始專讀一書、一人、一家、一派，只求從一門入去求了解；漸漸推擴至別一書、別一人、別一家派，亦如此專門下工夫。卻不可道聽塗說，自欺欺人，對某一門學問並未入門，強把別人話來改頭換面隨意立說；亦不當在自己未入門的學問中妄下批評，或妄出意見。既能博了，又須進一步「由博返約」。此所謂「約」，乃指其歸屬於他自己的，亦如中庸之所謂「致曲」。當知一個大學者廣通博達，到頭所成則只是一「曲」而已。惟致曲之後，則又須「能化」。如治經學，先通詩，再通書，再及易、春秋，由一經入門，而徧治

羣經。待其旣徧治羣經了，然後再返專一經，或詩、或易。但彼之於此一經，實自博通羣經而入，又自博通羣籍而入。彼之詩學，乃是積經學與經學外之各種學問之大體，而纔能自成其爲一家之言。所言雖爲詩學，而不盡爲詩學。彼之一家之言，實已非經、非史、非集，如此始能算得是成家而化。

五

現代學術界最不好的風氣，乃是先將學問分成類，再把自己限在某一類中。只知專門，不求通學。因此今日之專門家，反而不能成一家言。當知自古迄今，學問能成一家言者並不多。其所以能成一家言者，主要在其學問之廣博互通處。不僅如上所云，自經通史，自史通文，如是而已。凡做學問，則必然當能通到身世，尤貴能再從身世又通到學問。古人謂之「身世」，今人謂之「時代」。凡成一家言者，其學問無不備具時代性，無不能將其身世融入學問中。姑舉中國學術史爲例，暫自宋代之經學講起。

程伊川行狀稱：

明道十五、六歲時，謁周茂叔論學，即厭科舉之習，慨然有求道之志。

此數語，即是明道爲學之從入處。科舉乃是當時之俗學，俗學固是一時代人之所共學，但與我上述通於時代之學有不同。俗學若切於身世之用。但眞求有用於身世，則其學必然會超越於俗學之外與上。此種通於時代而有切於身世之用者，中國傳統謂之「道」。在程子當時，釋氏之學乃被共認爲最高之道之所在。程子自言：

泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年。返求諸六經，而後得之。

此數語，又見明道爲學之從入處。至此可謂其學已成。後世稱二程、張橫渠、朱子，爲宋理學四大家。其實此四人，皆通六經，皆從六經入。至陸象山，乃謂：

六經皆我注腳。

又說：

我不識一字，也將堂堂地做一人。

象山之意，偏乎從人生行爲入，而看輕了從識字讀書入之一路。縱說是「此心同，此理同」，但若不識得聖人之心與理，專從我自己心上求，怕終求不出其同處來。又如象山若不讀孟子，怕也說不出「不識一字亦要堂堂地做個人」的那句話來呀！因此迨於末流，乃生後人所謂「高心空腹」之弊。灑掃、應對、進退人生實踐固是學，固當講求；但若僅做一鄉曲自好之士，則不妨說即此已是；若眞欲做一學者，求對身世有用，象山此語終是有病。

於是再下遂有顧亭林提出「經學即理學」之說，及黃梨洲又提出「經史實學」與「講堂錮習」之分別。經史實學，亦即教人識字讀書，指示人一條如何進入學問之路。但由此一轉，此下清儒乃有「訓詁明而後義理明」之說。於是訓詁、名物、考據那一條路，至乾、嘉時，臻於極盛，入而不能出。

又有章實齋提出「六經皆史」，再主張學問當通時代，切身世。章實齋評當時人爲學，如蠶喫桑葉，卻不吐絲，即是此意。其實當時考據大師戴東原亦有此意，彼云：「做學問有擡轎人與坐轎人之分。」在東原之意，當時僅從事於訓詁、名物、考據之學者，不免多是擡轎人。東原

自負，像他自己乃始是坐轎人。彼寫了孟子字義疏證一書，其學術境界，確是高出儕輩。其高第弟子阮元爲論語論仁篇、孟子論仁篇，亦即在字義疏證上用力。就清儒立場言，阮元可說是入門了，戴氏則已升堂，但仍未入室。只因乾、嘉之學，皆能入而不能出。戴東原固亦自經學入，但宋儒經學濂、洛、關、閩四派，爲戴氏所不取。戴學始終是偏在識字讀書，而不通時代，不切身世。其孟子字義疏證，乃有意要通時代、切身世，故能高出儕輩。章實齋始自經學中跳出，提倡史學，自開一門徑。此後龔定菴、魏默深出，專治今文學，外面看仍是經學傳統，實已轉入了史學路線。

至康有爲則並不通經學考據，就乾、嘉傳統言，彼乃始終徘徊於門牆之外，未嘗入門。而康氏亦主張用經學來通時代，切身世。其實彼之爲學，非漢非宋，而於象山、陽明「篤實爲人」一路，去之亦遠。則可謂兩面未入門。無怪其學問與時無補，轉抑害之。

六

清學有三變：清初顧亭林、黃梨洲、王船山三家，其學皆「大而能化」，一讀三家著作即

知。此後遂轉入經學專門的路上去。但如顧棟高春秋大事表，驟看只是講春秋，其實彼之學問決不專在春秋。此乃讀遍二十四史，博通史地典章制度，而後得成其學者。又如胡渭之禹貢錐指，驟看亦如只講禹貢，其實亦爲廣讀全部中國史及中國地理之後，而用其所學來講此一篇文章。我們讀書，首應觀其如何將彼之全部學問納入其文章中，且須透視其文章之背後，來瞭解其學問從入之路。若我們不讀春秋大事表與禹貢錐指，即不知當時人如何做學問。其實當時學問，仍是一種通學。待到乾、嘉之後，始轉入爲專家之學。即如讀段玉裁注說文解字，豈不儼然是一種專家之學。但若讀其文集，可知其學亦不限於說文。彼在學問上拿出來的是說文，但其學問之所由進入之處，則決不限於說文。

某年我遊濟南，在一書肆中，偶見王筠所著儀禮注原稿，硃筆工楷，加注在張稷若本儀禮之上，細如蠅足，密如蠶子，行間眉端，處處皆滿，深歎王氏治儀禮工夫之精到。但王氏之學，亦僅以說文名。可知古人云：「流落人間者，泰山一毫芒。」眞是不錯。凡做學問，必有其融會貫通處，但到他拿出來時，則僅是他一家之拿手擅場處而已。

又如高郵王氏經傳釋詞一書，彼乃於博通羣書之後，僅取經傳中「虛字」一項來講，此可謂專門之尤專門者。然即此可見其學問之博通處，實足令人欽佩。但乾、嘉學者工力雖深，苟放在

整個學術史上論，其學終是能入而不能出，成家而不能化。

晚清以下，新學萌茁。如梁任公曾取西方經濟學、貨幣學、社會學種種新知識來講說文，兩面拼攏，也能開創一新面目。但恨其粗略不能精。王靜安居留日本時，治甲骨文，但彼熟讀十三經注疏，來講殷周制度。又根據楚辭、山海經等書，來考史記殷本紀。彼之甲骨文學，可謂既通且精，較之任公遠勝矣。其實都只是當時一新風氣，自此一學問通至另一學問，而開出新境界。至如康有爲新學僞經考，從史學來講經學，與王氏、梁氏同是一條路。但不僅粗疏，而且荒謬了。學問必能入而後能出。康之經學並未有所入，急要有所出，自是要不得。

七

凡做學問，能把兩條學問路徑會通起來的，必然有好表現。至於千門萬戶的大結構，不必說了。即如文章與史學會通，而有清代學者的「新碑傳」。此一體我向所欣賞，細考乃知實自元、明以來已有之。在錢牧齋集中，即有許多像清人之碑傳新體，惜乎此體乃不爲桐城派姚惜抱等所領略。桐城派唱爲古文，自謂導源於歸有光。其前，前後七子，提倡「文必秦、漢，詩必盛唐」。

但王世貞等，實在是文學中之門外漢，並未能眞進入秦、漢之門。歸有光用力史記，可謂眞進入。且彼又通經學、子學、佛學，雖表現僅在文章，而所通實甚博大。其後首先推尊歸有光者，乃爲錢牧齋。錢氏自史學進入文學，其學問門路亦甚廣。厥後自黃梨洲至全謝山，皆沿襲錢氏爲文。如黃氏之明儒學案，全氏之鮚埼亭集，皆由文學、史學兩門合攏而成。再下乃衍變出清代之「新碑傳」。此一體有關學術者甚大，惜乎桐城派諸人未能注意及此，到現代則此學已絕。如章太炎及門弟子甚多，彼逝世後，彼之一生學問，應有一人能爲彼寫一碑傳，綜括敍述；但惜乎是沒有了。

不能會通，也該專精。梁任公嘗云：「初學勤發表，可助讀書。」今人都信此說，乃競務於找題目，以爲有了題目即可寫文章。實則在讀書方面的工夫是荒了。因此在學問上沒有入門，而遽求發表，而且多多益善。直到今天，能發表文章的是不少了，但是眞能傳授後進的則實在太少了。人人無實學可授，如此下演，支離破碎，競創新見，而並無眞學問可見。因此人人都愛講新思想。但思想也應有一傳統，應須於從前舊思想中有入路，始於其所要創闢之新思想有出路。即在思想家，亦豈能只出不入。今天大家都不求入門，儘在門外大踏步亂跑，窮氣竭力，也沒有一歸宿處，此病實不小。

因此，經學、史學、文學，今人都不講求，卻高談中國文化。這樣則縱有高論，也難有篤論。縱有創見，也難有眞見。論及中國古代文化中之經濟背景時，首想探求古代之農業情況。我曾細讀過程瑤田之九穀考，纔使我有路寫出中國古代北方農作物考一文。再由中國古代北方之高地作物，而講到中國古代之穴居情形。要考古代之穴居，翻讀說文，亦自謂有甚多發現，爲清儒所未及。我此刻自己認爲已稍稍懂得說文一書之病在何處，清儒研究說文之病又在何處，說文與爾雅之不同又在何處。至此我更見得清人學問能入不能出之病。

簡言之：清儒之病，主要在太專門，不能由此門通到那門去。而今天我們的問題，與清代人當時又大不同。我們有我們之時代，與我們之身世。同時西方人各方面知識傳入，又爲清代人所不知。我們今日當身面臨之問題，更爲古所未遇。照理我們應該能創出一套新學問來。今天我們所缺只在學問先未入門。未曾入，急求出，此是當前大病。若我們要知道或接受西方知識，此尚不難。所難者，乃在我們今日所遇到的時代問題。在乾、嘉時代，大師俱在，又是社會安定，並無許多大問題急待解決。故當時人做學問，病在能入不能出。今天情況既與清代乾、嘉時大不同，新的時代在急切要求我們，新的知識在不斷刺激我們。而向前學術源流，一應古籍，多經清人整理，實亦易於探求。但自民國以來，苦無眞學問眞能應時代之需、身世之用者。千言萬語，

只是一病，其病即在只求表現，不肯先認眞進入學問之門。從前清人讀書，至少是知道謹愼小心，樸實不虛僞。而此種精神，又最爲今日所缺。

今天我們做學問，應懂得從多門入。入了一門，又再出來，改入另一門。經、史、子、集，皆應涉獵。古今中外，皆應探求。待其積久有大學問之後，然後再找小題目，作專家式的發揮。此乃爲學問上一條必成之途。此事從古皆然，並無違此而可以成學問之別出捷徑者。從來大學問家，莫不遍歷千門萬戶，各處求入，纔能會通大體，至是自己乃能有新表現。即如古人文集，好像最空虛，其實包括經、史、子、集各方面學問，而融化了始能成一大家集。故讀大家文集，實應爲學問求入門一省力之方法。

八

總而言之，要求學問入門，必先懂得讀書。讀了此書，再讀他書，相雜交錯，頭頭是道，而後可以有所入、有所得，而後可以有所化、有所出。

實則此事也並不難，因時代愈久，則應讀之第一流書轉變得愈少。因其經時代之淘汰，從前

認爲必讀的，現在卻可不理會。但總有剩下的那些必讀書，所謂「不廢江河萬古流」者，則仍然必讀。即如前淸末年，一輩學者，尙多翻閱兩經解，始得成爲一入流學者。在今日則不必然，那裏還要人翻閱兩經解。但兩經解中，仍還有幾部是應該一讀的。每一時代，每一部門，總有幾部要我們一讀的書。今天我們一切擱置不理，但卻又不是像陸象山所說：「雖不識一字，也要堂堂地做一人。」今天的學者，似乎是在說：「我雖不讀書，也可堂堂地做一學者。而且是一前無古人、後無來者之大學者。」那就無可救藥了。

我今天所講，只是要諸位在學問上能有入。至於做人一方面之入，我此講暫爲忽過不多及。只有關讀書一方面之入，是我此講所注意。我只希諸位能先多注意讀書，且慢注意發表。能先注意求入，且慢注意能出。此是我此講之主旨。至於最先所說，讀論語，見得孔子學問只講入，不講出。那更有甚深義理，恕我不能在此講出更深入一層之發揮。諸位只知有此一面，也就好了。待我有機會我將在此方面再有講述。

（民國五十二年三月八日新亞研究所第三十七次學術演講討論會講。
刊載於民國五十三年六月五日新亞生活雙周刊七卷三期。）

推尋與會通

一

我自去年起，所講都是有關做學問之方法，今天仍講的是方法問題。本題原用「推想」二字，今改爲「推尋」。推想與推尋，大有不同，諸位聽下自知。

學問所重在求知識，論語：

回也，聞一以知十。賜也，聞一以知二。

若使聽人講一句能懂得十句，或能懂得兩句，此只是多少的問題。聽人講說，可自旁面、反面推想。如聽人說此是甲，即知其非乙、非丙。如此推之，卻變成聞一知百、知千、知萬，實則並未

有眞知實得，超所聽聞之外者。如知此物是甲，此屬眞知。若推知其非乙、非丙，實則非屬眞知，亦可說乃是一種強不知以爲知，徒自欺騙，殊不足貴。諸位從事學問，首先不當看不起知識。但如何是聞一知二，或聞一知十？又如何能聞一知二、聞一知十？此層卻値推究。論語孔子讚顏淵有曰：

吾與回言終日，不違，如愚。退而省其私，亦足以發。回也不愚。

「發」者，啟發義。顏淵聞孔子語，能另開一路，或另闢一方面說之，此即有所發明。可見所謂聞一知二、聞一知十，並非聽人家講一句，懂得了兩句或十句。從事學問，則斷無此速悟之理。此待聞後退下細細推尋，或從反面，或從旁面，自有闡發。論語又云：

舉一隅，不以三隅反，則不復也。

當知講授不能一語遍盡全體，端待學者從所講，自己反身自求。天下事理至繁，若死在句下，聞一只知一而止，此僅是記聞之學。記聞只是死知識，把別人知識如記賬式般，登入賬簿而已。最多只作口耳稗販。從事學問該先懂得此「反」字，此即孟子書中「反求諸己」之「反」。爲學、

做人，同重此「反」。我下面則只從爲學方而講。

二

姑舉一例，如說：「漢高祖以平民爲天子。」聞人說此，自可成爲自己一項知識。但重要在退下去尋求。如試設問：「歷史上帝皇除漢高祖外，他們又都是以什麼身分而獲爲天子的呢？」如此一問，則自然會在自己心上開出一條新路來。

當知舉一反三，如云一角是直角，則其他三角亦必是直角；此非必然盡然之事。若遇見者是一方物，誠可因其一隅推知其餘三隅。此是從偏得全，即猶顏回之聞一知十。十即是一「全」數。但在聞一知十之前，尙有聞一知二。聞一知二已甚不易，並非如我們所想像，聽著一句話，即知話之反面，或有關此話之一切。當知在學問上，此等情形極少。即如學幾何學，好像從幾條定理即可推出一切。此亦待善推者。不學幾何，即知了此幾條定理亦無法推。而且幾何定理多是假設，世間並無幾何定理般之具體實例。即如說：「二點之間最短者爲直線。」其實，甚不一定。我們從事學問，求取知識，卻不應只想推一概萬。如此想法，多半會要不得。從此可知舉一

反三，也須一一的去反，不是一反便得了三的。

今再講中國歷代開國皇帝，以平民爲天子者，前有漢高，後又有明祖，此是一知識。但若將其餘各開國天子，從其出身加以分類，則所得知識自會更進。今再問：「何以歷代開國以平民爲天子者僅此兩人？此兩人又何以獨能以平民爲天子？」如此推尋，便見問題迭出，而在每一問題之後面，實藏有一番新知識，待你去發現。

昔梁任公見西洋史有「革命」，因說中國史無革命。但如漢高祖、明祖，以平民崛起爲天子，此非革命而何？若必說此等只是「造反」，並非革命，則試問此兩人何以獨能造反成功？其餘各代何以造反者皆失敗，而開國爲天子者別有其身分？當知能發生一問題，自可尋出一知識。而此等問題，則皆由如「漢高祖以平民爲天子」之知識牽引而來。此一知識乃我所聞，由「聞」而「知」。其他由自己「反」後所「發」。如此始可聞一知二，聞一知十。然亦非當下聽了一句，即可知得兩句或十句，學問絕無如此易事。此等皆在退下私自用工夫，由一件事、一方面，舉一反三，自己尋求。不僅學問如此，做人亦如此。此即程子所云：

自能尋向上去也。

程子又有另一語云：

學者須會疑。

「會疑」便是「反」，便是能自發問題去推尋，結果纔可聞一知二，乃至於知十。

倘使只聽人家一句話，或只讀一本書，把它記下，認爲是知識；此如孔子問子貢：

「汝以予為多學而識之者乎？」子貢對曰：「然。非與？」孔子曰：「非也，予一以貫之。」

今試問此「之」字何指？即所貫者係何？當知此「之」字非即是指道，所貫乃指上面之「多學」言。聞知以後必要求一貫通，「貫」猶一條索子，用來貫串散錢。如無散錢，則要此索何用？今諸位似乎只怕無此索子在手，但有了索子去串什麼？又問究如何般串法？若已知中國史上，只有漢高、明祖以平民爲天子，又知其他歷代開國君主各以如何身分；你知得了這些之後，再把一兩語來加以說明，這便將歷史上歷代開國，有一條線能把來貫串了；這便是讀史後之一種啟發。能如此讀史，你的歷史知識便可漸向高明。

當然有些事，前人早已如此般尋求過，亦已如此般貫串過。因此孔子又說：

多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。

多聞、多知，此乃知識之第一步，能擇是第二步。孔子又說：

好古敏求。

能敏求，是第三步。如是步步向上，歸結則須聞大道。聞大道，始是「一貫」之最後境界。今若讀論語，講孔子之道，認爲只以一「仁」字便可概括了，論語二十篇也不必句句細讀。試問天下究有如此做學問之理否？

其實學問仍只是一求知。孔子又說：

溫故而知新。

聞先生一語，此是「故」。你能知二，此在一之外又加一，乃屬「新」。知一即知其故後，又要去溫，去自反自求，如是乃可以知新。若只能溫故不能知新，則仍只是在外面的記聞之知，並非由自己開發得來，有知只如無知。如此曷可爲人師？爲人師與稗販究不同。諸位要講中國歷史、

中國文化，乃及古聖先賢之大道，當知均須如此逐一推尋，逐一貫串，由溫故中開悟新知。但卻不該憑空思索，發大議論，成空言說。

又如「士」字，依文字學講，是「推十合一」。善做學問者必能「推」，推十只是推至極，推十而能合一，然後吾道一以貫之，這纔成爲一「士」。如何推法，應在一語、一知中，三反四覆地用功夫。如由「漢高以平民爲天子」一語推去，推到明祖亦以平民爲天子，又推到其他不以平民爲天子者，愈推愈廣，把歷代開國帝王全推盡，再合來成一束，便成一「新知」。此種新知，很多爲別人所早已說過的，但因由我自己推來，則終不失爲我自己之心得。做學問最簡要方法只如此。扼要言之：要「推尋」，要「會通」，要「自能尋向上去」。如此亦即孔子所謂「下學而上達」。

三

今再根據上面所講，舉些具體例來說明。

最近我曾寫過兩篇文章，前一篇講的魏晉南北朝，題目是：略論魏晉南北朝學術文化與當時

門第之關係。後一篇尚未脫稿，講的是元末明初，題目是：讀明初諸臣詩文集。古人說：「鴛鴦繡出從教看，莫把金針度與人。」諸位讀書莫只看鴛鴦，應看他的針。我今且把我寫出此兩文之針線，約略說與諸君。

魏晉南北朝人尚清談，看重莊老思想，此語人人能說。或說當時門第有政治、經濟兩方面之背景，此一層亦人人皆知。我前一文只是由此再去「推尋」。先問當時重莊老，是否更無人講孔孟？此問題一尋即得。乃一尋之下，適得其反，當時經學卻極盛。十三經注疏泰半出於魏晉人之手，而且王弼講老子，同時注易經。何晏講老子，同時注論語。郭象注莊子，同時亦嘗注論語。何以莊老盛，同時孔孟儒家及經學亦盛？此層又須推下。

今再問，一個家庭只賴政治、經濟特優背景，便可維持數百年之久於不墜嗎？此從常情常理講，應不如此簡單。於是再得推尋。推尋之下，發現了當時門第中人都極重講「禮」。然後又問莊老反禮，當時人崇莊老、尚清談，爲何又愛講禮？從此又得推尋。此處我卻要告訴諸位一極關緊要之處，即諸位且莫憑自己意見。換言之，即是莫憑自己空想，即對問題加以解答或批判。當知此類問題之答案，實即擺在你面前，一切有憑有據，只要肯去推尋。推尋時自然要運用思想，但所謂運用思想，其實只如一條線，指你向前，指你一條尋求的路。當你向前尋求時，卻須步步

從實處邁步，讀了此書再讀那書，知道了這裏再求知道那裏，如此尋下去，自然會有答案。因此答案即新知，必由溫故而來，即是由實處知識來，並不是由你憑空想得來。所以孔子說：

我嘗終日不食，終夜不寢以思，無益。不如學也。

待你得了此答案，接著又會來新問題。於是又須向前，又須繼續尋求。如是才始能「推十合一」，得出一十足完全的答案。

此之所得，當然要運用你思想。思想如一條線，隨時隨地指你向前，所以謂之「思索」。但主要須向實處索，切莫索之冥冥，憑空思索。我如此一路思，一路索。一面溫故，一面知新。乃知當時魏晉南北朝人既講經學，又更重講禮，講孝悌，講家規門風。又知魏晉南北朝人亦重史學，並重文章。凡此之類，皆與莊老思想並不在一條路上。但魏晉人重莊老，此亦是一事實。且當時復有佛教羼入。佛氏講出家，又與魏晉以下人重門第不同。如此愈尋愈複雜，於此一複雜情況中再推尋，終於得出一結論。諸位聽我這番話，再去讀我那篇文，則不僅看到繡出之鴛鴦，而且我已將繡此鴛鴦之針線，度與諸君了。

其實以上所說，只是朱子格物窮理之教。朱子教人：

今日格一物，明日格一物。莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。

魏晉人崇莊老是已知了，但須因其已知而益窮之。是否他們便不講儒家經學呢？此是又一物了，須你明日之再格。若僅憑自己懸空推想，講莊老，自然不講儒家經學。那是只格一物，不再格了，又如何說得上「益窮之」呢？此即是孔子所謂「思而不學」呀！又如你只讀三國志，讀晉書，讀南北史，讀王弼、何晏、郭象諸家，又讀十三經注疏，儘讀儘記，卻不用思想，不知道這裏面有問題，那又是孔子所謂學而不加以時習了。諸位把我此次所講，再去細讀我那篇論文，自應有所體悟。

上文我久已寫完。今年我又另寫一新篇，即讀明初諸臣詩文集。我在十年前打破頭，在臺中養病，對此文已有一腹底。去年冬，我胃痛復發，嘗繙讀明初各家詩文集作消遣，而遂決意下筆寫此文。

我們講文學史，常說唐詩、宋詞、元曲，此話固是不錯。但諸位不可由此憑空推想謂元代只有曲，更無詩文名家。這又如因知魏晉人崇莊老，便輕謂他們不講儒家經學，這就大誤了。只因你有了一項知識，反而害你引生出許多誤見。其實元明之際，詩文極盛，名家輩出，而且他們各

以「文統」「道統」自負，自謂上溯宋唐，直躋兩漢，而遠攀西周。元曲在當時，只是流行於一般社會民間，而在元人詩文集中，則極少提到關漢卿之流。今日淺薄的講文學史，誤認為在當時新的已推翻了舊的。好像元代當時人，便只知有關漢卿等曲子一般。可知憑空推想，斷無是處。若你知道元曲盛行，有關漢卿等，不隨便推斷，卻能在心下推問，那麼這時關於傳統詩古文方面又如何呢？如此一問，再照此問自己尋去，則元代詩文集便赫然都在你目前，你始知所謂「不廢江河萬古流」，當時文學主幹依然仍在。元人並非只有曲，曲則如老幹上發了新芽般。

亦有人推想：唐宋盛行科舉，故人皆致力於詩文。元代科舉中斷，文人乃皆轉移興趣來寫白話的民間文學。此說只是憑空推想，其實無史實作證。亦有人說：蒙古人輕視中國文化與士人，「九儒十丐」之說，見於陶宗儀之輟耕錄中，可見確有此語之流傳。但中國士人傳統，在元代仍存在，只看宋元學案元儒諸卷，便可知元代有多少理學家。再考元代人著作，如看清錢大昕補元史藝文志，論其數量即至繁夥。經學在元代並未衰落，抑且較之後起明代為盛。此處只一讀朱彝尊經義考便可見大概。又，通志堂經解中收刊元代人著作今俱存在，可知元代並非無儒。元人固不重用儒，但不能憑此推想即謂元代無儒。

四

以上所說，只是告訴諸位，憑空推想是要不得的。如知元曲盛行，便推想元代詩文都衰了。如知九儒十丐之說，便推想元代無儒，或儒學不振之類。做學問重要應在能推尋。如知元曲盛行，便去推尋元代詩文怎樣？如知九儒十丐之說，便去推尋元代儒家及儒學怎樣？卻不該束書不觀，游談無根。單憑一點知識來懸空概括其全體，你就爲此一點知識誤了。你對此點知識外，其實是無知識，無根據，卻憑空發大理論，這些理論則只是你的想像和意見，事實並不如此。此層不可不知。

又如元人不依科舉用人，不重儒，而又把中國人分爲「漢人」與「南人」，壓在蒙古人、色目人之下。當時南人是在四界之最下，最不被重視，或可說是最受壓迫的。但當元時，南方學術卻很盛。當知中國歷史上，列代開國，儒生文人最多的，只有唐與明兩代。而明初較之唐初爲尤盛。大家都知如宋濂、劉基、高啟等，皆浙江人。在明代開國時，此許多學人均已成學。換言之，其成學皆在元代。元人不重儒是事實，元政府不重用學人又是事實，元代卻儘有儒生與學人

此亦是事實。此輩儒生與學人如何存在？如何發展？於是不得不聯帶來推尋到他們的經濟背景。由此問題追尋下去，便得明白元代之社會實質與其經濟情況。這又牽連到另一問題上去。只要有了問題，自會得答案。而此項答案，則必是一項新答案。這即是孔子所謂「溫故而知新」。一連串的問題與答案，則只從輟耕錄中「九儒十丐」一語引起。可知只要把握得一條思想線索，則自會尋向上去。但此並非憑空冥想。此層則須注意。

昔章太炎曾云：

歷代開國之正，莫過於明。

此語實涵有甚多道理。如何是開國之正，如何是開國之不正？其實章氏此語，明代人早已言之。在辛亥革命前後，大家說：「驅除胡虜，光復中華。」好像在元末明初一輩儒生文人應該大家反對胡元，贊成革命。那知稽之明初史實，卻又適得其反。

十年前，我在臺中養痾讀書，無意中知得有很多儒生與學人，都拒絕了明代之徵辟。明祖思賢若渴，盡力網羅儒生與學人，此是事實。但明初諸儒對元、明易代，心情上並不興奮，甚至有抱冷靜態度乃及反抗意志的，此又是事實。此一事實，豈不遠出我們推想之外！憑空推想之要不

得，此又是一絕好例證。

我在去冬胃病復發，只隨手翻讀些元、明之際的詩文集作消遣。因此卻見到當時儒生有爲元死節者，有拒不與明祖合作者，有勉強應徵以至不久即力求歸隱者，有身仕於明而筆墨歌頌仍在胡元者。由此再引起我十年前在臺中養病時所得之舊印象，想把元、明之際此一時代儒生學人之內心觀感，從其詩文集中鈎勒出來，爲他們當時的士羣意態描繪一大輪廓。這是我動筆寫此篇讀明初諸臣詩文集的動機由來。我此文主要乃在由文考史，專從詩文集中來發揮出當時的史情，即當時的時代心情來。此卻可稱爲別開生面。諸位聽我此番講演，再去讀我論文，便知那繡鴛鴦的一套針線工夫，究是何從下手的。

我此文所發明，其實有許多話，前人早已說過。如錢牧齋列朝詩集小傳中，將劉基一人之詩文集分別列於「甲前集」與「甲集」，此乃一極特殊處。其在元時所作置於「甲前集」，入明後所作者置於「甲集」。若將此前後兩期之詩文作一比較，則劉伯溫一人前後心情之轉變，便再難掩藏文飾了。

當時亦有人勸劉基起事，劉氏答以：生平最薄張士誠、方國珍所爲，而峻拒之。在劉伯溫心中，此等皆屬「草寇」。但當時一輩草寇，卻都極力延致儒士。即說到明太祖，其竭意網羅士

羣，實也和方國珍、張士誠沒有很大差別。太祖曾謂劉基、宋濂、章溢、葉琛曰：「我爲天下屈四先生。」此一語大可玩味。明稱此四人爲先生，固是極表敬禮。而下一「屈」字，更有意義。可見此四人之出仕，實是「屈」了。明祖代表草寇，即平民。此四人代表士羣，即儒生與文人。士人參加當時革命，在當時雙方心中，都覺得那輩士人是屈了。此中卻有一絕大問題，可知當時士羣與平民間，實大有涇渭清濁、丘岳高下之分。當時奮起革命反抗胡元的，只是一輩平民草寇；而一輩士羣對之則甚爲淡漠，並有儘想把此輩草寇平民剷平來維持胡元的，劉伯溫即其中之一人。

此處牽連到兩大問題：

一是上面說及元代之社會實質及其經濟背境。

二是當時儒生文人以文統、道統自負的，他們之學術淵源及其思想系統。

此兩問題若求深入，實對瞭解當時歷史有甚大關係。但我此文在此方面，則並未深入，沒有繼續追尋下去。我此文，只求將當時士羣之內心情態揭發出來，專拈此一點，爲我文之主題。但爲此已化去不少筆墨。若要繼續深入，則不得不另造專題從頭再說。

五

近人寫歷史論文，有些都有意好做翻案文章，此事實在要不得。以前人寫下的歷史，實在也無很多大案可翻，但我們卻可從前人所沒有注意的舊材料中來開拓新方面。如我此文，從明初諸臣集來考當時士羣之內心情態。此一方面，若專讀明史，自不鮮明詳盡。因此說這是另開了一面。又如從元典章及當時詩文集中，來推尋當時的社會經濟，此又是一方面。我們再把此諸方面會合起來，自然所得與只讀明史不同，此便是「推十合一」。但如此推尋下去，也並不是說可把明史推翻了。

今再說中國一部二十四史，已感令人無從讀起，如何又要從正史再多開方面到詩文集及其他書籍中去，豈不是窮老盡氣，白頭而不得所歸宿嗎？當知如此便又走上務博記聞之學上面去，此卻並非我今天此番講演所要提倡的。我只盼諸位能懂得「推尋」，能自有一思想線索，逐步推尋過去。學問要各人自己懂得如何運用其智慧及思想，則正在這等處。

又如洪武十六年有大誥，其中有「寰中士夫，不為君用」之條。可知當時士羣內心，並不對

新朝革命感大興趣。因此又牽連及於民族思想，所謂「夷、夏」之辨，似乎當時士羣，於此多淡漠忽忘了。這上面當然又是大可研究。若我們能由此推尋上去，把元人入主以下這七八十年中，中國士羣對於民族觀之轉變，能尋出一條線索來，自然更是極有關係了。

講至此，我纔懂得黃梨洲明儒學案以方孝孺爲明初第一學者，而又把他列入諸儒學案中之所以然。諸儒學案是學無師承的，但方孝孺有師，豈得爲學無師承！宋濂是方孝孺之師，又是明初開國第一大學者。但在黃、全兩家學案中，卻把宋濂置在宋元學案中。把宋濂認他是元儒，而把方孝孺認爲是明初第一大儒，又是學無師承。可知此處實有極大意義，大可闡發。

我讀方孝孺集，其中有兩篇大文章，一論正統，以爲統有二，一正統、一非正統。中國歷史正統，南宋之後應屬明。元代雖統一中國，然在中國爲非正統。此一理論，由方氏正式提出。此一問題，在我們今天想來，好像平淡無奇。但若我們能從頭一讀明初諸臣集，便知方孝孺此一問題，在當時實可震動一世。明之爲明，要從方孝孺起，纔始在中國人心中有了一正大光明的地位。此問題若牽連向上推尋，一讀楊維楨集中之正統論，此在元末也是震動一世的。自有楊氏之正統論，而中國人心又一變。若我們再從楊維楨所主張的正統論向上推，便知另有一種正統論存在於當時人心中。如此一看，在我們此刻心中，認爲中國史家講正統、非正統，全是陳腐沒意義

的，那卻又是大錯特錯了。

方氏集中又論唐、宋文章，他認爲宋文價值應遠在唐文之上。韓、柳之文，在方氏評價中，並不甚高。此又與元末明初諸文士之文學觀點大異其趣。但不幸方氏在永樂朝遭受極禍，此下明代文人又轉入了另一條路，要講「文必秦漢，詩必盛唐」，那則又是另一問題了。諸位若能從我此時所指出的，自用思想自己去推尋，其中自有許多新問題和新知識，卻爲從前人所未理會到者。

六

我此番所講，主要在勸諸位做學問不可看輕了知識。知識不專是記聞，卻貴有「新知」。新知貴能自用思想去「推尋」，不可誤認憑空推想即可得知識，此只是想當然。想當然之處，須就事實去檢查考訂。各人才性相異，與趣所偏亦不同。因此各人之思索路向亦儘可有不同。但各人都該懂得推十合一，求其能到一以貫之的境界。所貫有小有大，先從小處能一以貫之，再推尋向大處。若在大處亦能一以貫之了，此即朱子所謂「一旦豁然貫通，而求至乎其極」了。因此我說，朱子教人格物窮理之學，實在不可忽。做學問固是該能善用思想，但也該有材料、有根據、

有證驗、有貫串。此應靈活推尋，由此及彼，發現問題，自可求得答案，增益新知。此則程子所謂「自能尋向上去」之眞實用功處。請諸位注意。

今天許多人多就歷史來講文學。我此所講，則以文學來講歷史。此即是我所謂從入之門有不同。蓋文學乃是各人自己內心之表現，故讀歷史須注意人物，研究人物又必須注意其詩文集。此只是讀書做學問之一端而已。我只爲諸位舉例，貴乎諸位之自能舉一反三。

現在再說：做學問不能無師承，又不能離書本。「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」要學，如何不從師、不讀書！但也不可拘泥，仍應多以古人爲師，自運思索，觸路旁通，由近及遠，如此纔可見出自己之眞性情而得眞樂。益進而深求之，則可接觸到學問之大體系而明其大道。推尋再推尋，會通再會通，將來或可成爲你自己一個嶄新的學術整體。其實只從一點一滴，一個一個據點上推尋出來。即所謂：「今日格一物，明日格一物，莫不因其所知之理而益窮之，以求至乎其極也。」做學問如此，做人亦然。此層有待諸位自己體悟，恕我不在此番演講中再及。

（民國五十二年五月十日新亞研究所第四十五次學術演講討論會講。

刊載於民國五十三年六月十九日香港新亞生活雙周刊七卷四期。）



談當前學風之弊

一

一時代有一時代之風氣，所謂時風衆勢，可恃而不可恃，可畏而不可畏。西方歷史上，軍事政治如亞歷山大、拿破崙、希特勒、史大林、赫魯雪夫，前後諸人，名震一時，而敗不旋踵。其學術與政治分別進行，學術轉變趨勢之快速，則較之政治更有甚者。以中國史言，學術、政治每相聯依。如歷代科舉考試，輕重高下，各有變遷，但其變則較遲，不如西方之快速。即如清代，蘇州府曾有一人，於秀才、舉人、進士三次考試，均獲榜首，在城中學宮旁有「三元及第」之牌坊；但蘇州人僅見此牌坊，早忘其姓名。制度如此，風氣亦然。但兩者間雖有相關，亦有隔閡甚遠者。論其影響，則社會風氣實更要於政治制度。

中國每一時代之學術，亦自成風氣，時有變遷。如明代晚年，歸有光譏王世貞作爲文章，乃妄庸鉅子。在當年無人不知王世貞，但後世則無人不尊歸有光。風氣變，學術亦即隨而變。江河不廢萬古流，學術自有其長久之傳統，而終傳承不變者。開創一時代之新學術，或在其人生世並不獲享盛名，甚至身後較近亦然。有經歷長時期，而其名乃顯，其當身所提倡之新學術乃始獲盛行。專以文章論，前之如唐代韓昌黎，後之如明代歸有光，皆其例。

文學最易感動人，其情勢尚如此，其他不勝舉。又如宋代程、朱提倡道學，在當世皆曾受朝廷禁錮，斥爲僞學，而其後終獲盛行。尤如考據學，具體客觀有憑有據，但如清初顧亭林所著日知錄，其書亦歷久始顯。

治中國學術史，乃知一學術之興起與流傳，莫不有其內在不磨不滅之價值。而此種價值，每與其當代之時風眾勢不相並立。故一代大學者，必能卓越流俗，違抗風氣，而有所建立與轉移。治學術史者，每注意各時代少數卓越傳後之人物。而當時之時風眾勢，一時煊赫，而終歸消失之人物，則每不加注意，任其消失。時代變斯學術亦隨而變。一時代則必有一時代之新人物與新學術。而亦有陷其自身於時風眾勢中，與其時代同歸消滅者。此等人物，乃概與學術大傳統無關。

茲談當前學風之弊，非屬好辯，乃屬孟子所謂之「知言」。惟知言乃能養其浩然之氣，而不爲時風眾勢所攘奪而轉移。每一時代學風之弊，並不一致，須能各別指出其每一時代中心病根之所在。當前學風之最大弊害，則在於「學」與「人」離，「學問」與「爲人」判若兩事。僅知爲學，不知爲人。此在西方則視若當然，而中國乃大不然。中國學術傳統，爲學、爲人緊密相連，不相違離。抑且爲人是「主」，爲學是「副」。爲人乃其「目的」，爲學則乃其「手段」與「過程」。故學者之重其所學，必當重視其所治學者之爲人，遠過於其爲學。即文學、字畫、雜藝、眾技皆然。經史百家之學，則義更當然，可不待論。

當前之新學術，遠從清代道、咸時期起。如龔定菴提倡今文經學，乃云：「但開風氣不爲師。」但此後如曾國藩、陳澧、朱九江諸人，其學皆遠有傳統，其人則皆巍然爲一代大師，決非但開風氣而已。

後起由四川廖平而轉入廣東康有爲，乃有長興學記、孔子改制考、新學僞經考諸書，而其風乃視定菴所言而所變益甚。又有大同書，乃是以其一己之託古改制，大膽妄言。古人之學，乃盡供其一人作爲疑古辨僞之用。此後廖平已自變其說，而康氏則堅守不變。其對當時之政治，則既反傳統，亦反革命。但知保皇，而加之以變法。清室既亡，康氏又主復辟。失敗後，藏身北京荷

蘭公使館，而其舊著作新學僞經考乃一時風行，又重加翻印，羣相傳誦。錢玄同、顧頡剛諸人乃隨之又有「疑古運動」之興起。

康有爲同時有章炳麟，幼年從學於俞曲園。以贊成革命運動下獄，重讀佛經。其對經學則與康氏公羊今文經學唱相反論調，主張古文經學。又著爲國故論衡一書。前清諸學人曾創國粹學報，稱引清初晚明諸儒，於當時提倡革命大有裨益。而章氏則改「國粹」而爲「國故」，繼之曰「論衡」。「論衡」二字，則東漢初年王充著書反對孔子之舊名。章氏又有訄言訂孔篇，又有菿漢微言一書，以儒、佛相比，孔子地位乃遠在釋迦之下。故其學雖反對康有爲，而其輕視孔子，則實更在康氏之上。此兩人，在民初稱兩巨儒，則此下學風不問可知。

康有爲門弟子梁啟超，最爲當時一青年傑出人物。與其師康氏同遭戊戌政變，脫身逃至日本，創爲新民叢報，徧行全國。又編有中國六大政治家，凡在中國歷史上提倡變法之人物，梁氏則均推之爲政治家，共得六人。其後返國，在北方軍閥政府下任職。袁世凱稱帝，梁氏與蔡松坡同赴西南討袁有功。此後乃在清華研究院講學，自稱當不再涉足政治。歐洲第一次大戰興起，梁氏著有歐洲戰役史論一書。戰爭結束，梁氏親赴歐洲，又著歐遊心影錄一書。此兩書對歐洲文化已有極深細之探討與批評，但晚年又著近三百年學術史一書，則仍守其師康氏之說不變。惜不久

身亡，年尚未及六十。誠堪謂中國近代學術界一大堪惋惜之事。

梁氏生平爲學，謹守中國師道大傳統，絕不違背其師康氏。但其學術見解隨年俱進，實多有遠出康氏之上者。晚年在南京中央大學講演，提倡中國政治爲「禮治」，與西方之「法治」對立。此對近代中國討論中西文化異同，當爲一極大貢獻。尤其著歐遊心影錄，針對歐洲文化疾病有所批評發揮，亦堪爲近代深慕西化者一忠告。

民國現代學人，介紹西方學術思想，有其相當貢獻者，尙有嚴復，傳譯英、法民主，如穆勒名學，羣學肄言等書。而更要者爲天演論一書，在當時中國思想界發生了極大影響。又有王國維，與梁任公同時駐講淸華研究院，其早年曾著靜菴文集一書，提倡紅樓夢，謂爲中國式戀愛悲劇，極具時代影響。其他如人間詞話，宋元戲曲史，皆於近代提倡新文學白話文有貢獻。其治甲骨文，則爲當時地下發掘工作一顯學。惟其爲淸遜帝宣統師，乃至留辮不剪，甚至投昆明湖自殺，此則以一中國革命後之平民學者，而轉爲亡淸一遺民，其不明時代潮流、民族大義有如此。此誠大堪詫怪驚異之一事矣。

任公、靜菴淸華講學稍前，北平各大學乃有「五四運動」，隨至有「新文化運動」、「青年運動」等。提倡科學名之曰「賽先生」，民主政治名之曰「德先生」，而並未在賽先生、德先生

兩方實際用力，卻專在非薄中國傳統文化、打倒國故、打倒孔家店、打倒舊文學，在破壞中國傳統文化方面實下功夫。於是線裝書扔茅廁，廢止漢字，作羅馬字拼音，全盤西化等口號與工作，乃不脛而走，一時成爲全國之新風氣新潮流。但其所提倡之「全盤西化」，實則從西化言，並非全盤，如不提倡西方之宗教，又宣稱「打倒玄學鬼」，「哲學關門」等；此在崇拜西方學術上，先已打了一個絕大折扣，可謂早已氣衰。於是乃繼之而有毛澤東之共產主義出現。

要而言之，當時高呼西化，實僅屬門戶，絕無師承。有專門之分別，而無通盤之大義。有派系，無通論。不僅不講中國傳統，於西方傳統，亦自立門戶，強加分別，不相統一。故當時講西方傳統，眞得成爲一專門者，乃惟有馬克斯一家。惟此一家實際已盡轉在政治一邊，而與學術思想已相遠離，全不關涉，乃僅成爲一種無思想無學術之暴力革命。對其他各家盡加排斥，一味鬭爭，而共產黨則獨占鰲頭。此誠近代國人提倡西化，粗淺暴戾，一萬分堪悲之事。

今再綜合言之，當時之文化革命，只作問題研究，無專書選讀。只重發表創造，不求學問承繼。提倡西學，而也不看重翻譯。五四時代一切口號都已在清末鼎革前後下了種，伏了根。五四後研究主題，都承續鼎革前後而來。主要者如墨經，如佛學，如疑古，如甲骨，王安石、張居正、紅樓夢等，豈不皆在五四前早已喧嚷？

五四運動稱道五四以前學術界人物，最受當時大眾重視轟動者，如謂戴東原反理學，章實齋反經學，崔東壁疑古等。其實此等皆有問題，深細論之，並不盡然。

又從來從事研究學術之三步驟，一、崇信古代一位兩位學術人物。二、專意一部兩部傳統巨著。三、劃定一範圍探究一個兩個研究題目。此一題目則與全部學術大體有關聯，如清代之漢學，宋代之理學，唐代之古文運動，魏晉清談等。與今之新文化運動相互間俱不同。在彼皆有內容，而新文化運動則只在打倒舊文化，實無具體內容可言。

故所謂新文化運動，只言方法，不指途徑。只有題目，不問體系。近代學術思想，只「空洞」二字可包括盡淨。其不能有成效，亦不煩深論而可知。然則今之中國學術界果當何所建立？又何去何從？豈不仍待我國人當前之一番深長思慮，從頭建立。而豈一任空洞，長此學絕道喪而可以安身立命乎？幸我國人其再加深思之。

二

辛亥革命、新文化運動、抗戰流亡各時期，學術風氣一貫而下，並無甚大之相異。亦可謂均

屬時代影響，並無學術建立。抑且時代愈下，學術愈壞。要而言之，近代中國乃在一學術衰退時代中，僅見有時代影響，不見有所謂學術，更不論所謂超時代之學術。但亦可說僅屬時代風氣，並無學術內容；其對時代實可毫無影響，或僅可加添些壞影響。時代過去，所謂一切學術，亦成過去，不復存在。學術如此，人物亦然。林林總總，盡是時代下之人物，對時代不能加以匡救斡旋之功。

如西漢公孫弘，此乃迎合時代一人物。董仲舒則為一超時代，乃至創造時代之人物。上至如戰國時代，蘇、張縱橫，亦即時代下之人物。同時儒、道講學，乃始為超時代之人物。近世如孫中山乃超時代創造之人物。袁世凱則為一逢迎時代，乃時代下之人物，亦可言即時代所形成之人物。又如康有為、章太炎、梁啟超、胡適之等人，其人之時代性實亦超過了其學術性。而如柯鳳蓀、王先謙、孫詒讓諸人，可謂其帶有學術性，非時代性所能包括。故每一人物，均可於「學術性」與「時代性」上加以分別。

大體而論，中國文化傳統栽培人物，主要在學術性，非時代性。而西方則正相反，可謂其看重時代性更超過了其學術性。惟其如中國，人物之學術性超過了其時代性，故能文化綿延，以達於五千年之久；惟其如西方，時代性多超過了其學術性，遂使其時代多變，而文化亦隨而變，無

長時期綿延不斷之精神。故中國人好言「傳統」。而西方人則多言「變化」與「進步」，對中國「傳統」二字非所重，抑且亦非其所知。此乃中西雙方文化一大相異處。

近人對時代每稱「潮流」。中國文化綿延，乃有「傳統」。而西方之所謂時代人物，都從潮流中產生。中國之所謂學術人物，則從傳統中產生。時代潮流多屬「新」，而學術傳統則必屬「舊」。故西方人重新時代、新風氣，而中國人則多重視舊傳統、舊根柢。中國之所謂學術人物，雖在此時代中出現，但由傳統中產生，不得謂其乃由此時代所產生。只是時代新、潮流新，亦未能醞釀出新人物、新學術。故在西方，乃見各時代之學術，時而興，時而亡。在中國則學術自成傳統，實非由時代所產生。故各時代中之學術，未必能應付此時代。乃為近代國人所輕視。而孔子則有「道不行」之嘆。當前之共產大陸，盡棄全國之舊，而惟西方一時髦是趨，更堪為證。

學術隨時代而起滅，則無獨立性，亦無「承先啟後」之傳統性可言。亦可謂僅有其當時之適應性與反抗性，而無歷長期永傳之存留與持續性。今人僅知重革命性，但革命非即開創，非即建設。自中國傳統言之，須能眞開創、眞建設，乃得成為眞革命。此種革命性的學術，其在時代中轉若見有一種破壞性；在永遠大流中，乃見有一種傳統性與建設性。此如湯、武革命。其實桀、

紂之惡，亦不如是之甚。在西方學術界，乃僅言開創風氣，而不言傳統師道。重開創，輕傳統，此誠中西文化之大相異處。

清代中葉，龔定菴言：「但開風氣不爲師。」中國歷史上，獨師者非僅開風氣於一世，乃可有師承傳統綿亙於百世。其僅開一時風氣者，則既非前一時代所遺傳，亦不爲下一時代所師承。康有爲之爲學，即繼承龔定菴來，而早不尊定菴爲師。同時如章太炎，本奉俞曲園爲師，但其後下獄，專心誦讀佛經，即已棄其師承。故在當時，康、章二人，皆僅傳有弟子，而不再有其所師。但二人之政治立場則遠不同。就當時一般情況言，也可謂政治變，學術也隨而變。故康、章二人，實際上亦不得謂其眞有弟子傳人。即胡適之亦然。雖其提倡新文化運動，一時風氣披靡全中國，若無與倫比，實則亦無眞傳人。一時人物皆在風氣潮流中產生，而實無學術傳統可言。中國人之所謂學術，則必當能超乎風氣潮流之上，而有其獨立存在、承先啟後之意義與價值。不能僅在風氣潮流中出現，僅隨風氣潮流而俱變，此則不得謂之眞學術。康、章、胡三人，皆可謂中國近世「時代人物」而非「傳統人物」一好例。後浪逐前浪，迄今皆已成過去，其具體情實，豈不昭然可睹！

胡適在北平時，又曾稱章太炎爲「死老虎」。其實胡適離開北平後，豈不同樣是一死老虎？

平心而論，章氏在學術舊傳中，尚能少有陳述；而胡適則遠不能與章相比。其所爲中國古代哲學史一書，稱述先秦諸子，大體因承章氏國故論衡之意，惟文言、白話有所不同而已。

同時梁任公，則頗能隨時發揮學問心得，自有其新境界。惜其拘守中國尊師一舊傳統，終其生不肯明白違反康有爲。此就另一端言，亦可謂乃中國學人一美德。但於時代貢獻則頗有所損。故雖時創新見，而終不能暢所欲言。如其倡爲新民叢報，又改創國風報，創刊辭中，謂英國、法國各有其不同之國風。則中國之亦當自有其特殊國風，豈不斷然可見？此當謂梁氏當年一大創新，而梁氏終不肯自暢言之。又如其在世界第一次大戰時創爲歐洲戰役史論，於西方此項戰爭之演進，創痛所在，亦不可謂其無眞知灼見。及戰爭平息，親赴歐洲，歸爲歐遊心影錄一書，更能進而批評西方文化之病痛。此實可謂乃當時國人惟一大創見。又如其主張中國傳統政治，乃「禮治」非「法治」，剖辨中西文化異同，更爲深見卓識。其他不遑一一詳說。平心論之，梁氏實可謂中國現代傳統學術人物，非僅一時代人物。

余自幼年即知有任公姓名，但誤會其乃一歷史人物。年十三，投考中學回家，獲讀任公文字，始知其尚在人世。年十八，民國元年新春，讀其國風報發刊詞，大加崇拜。嗣後，乃於任公文字無不一一細讀。深恨余初赴北平時，不幸任公已辭世，始終未獲有一面之緣。又恨其享壽不

永，卒年未及六十。果使任公健康，活到七十八十，不知其學問思想又將達何境界？又恨其雖曾獲與孫中山先生晤面，而限於師承學統不同，與中山先生終有扞格，不獲暢有融通。苟其幼年時，早獲良師，使其學有正傳，則孫、梁二人之相見，對中華民族前途豈不大有希冀？任公天姿聰穎，當可上與孔門顏子並美。不幸幼年從師非人，否則豈不乃我中華民族當前一大幸。悲哉蒼天！尚復何言。而余之不獲與任公一面，亦余畢生一遺恨，謹誌於此，以告讀者。

今再綜合言之，康、章、梁、胡只受時代之捧，無學術傳授，無後起學人之踵興。在此時代，師道淪亡。有時代師，無學術師。有世俗師，無傳統師。更無大師。學者都追隨時代，非有師承。求變求新，都不能承先啟後。追隨風氣，而非能卓然自守與超然獨立。更不能創造開新，自闢天地。人人亦僅以追隨風氣而慕為一時代之學者，但並無能自守獨立，為一時代中之真學者。故當前一時期，乃可謂實無人能當一大師風格，才使人與學離，學與人離，又復學不成人，人不成學。學絕道喪，是誠當前一至堪悲痛之事。

學有師承，乃有傳統。所謂師承，有當時之師，也有上追古人為師。如北宋二程，其當身之師為周濂溪，為胡安定。上追古人，則可謂其真有得於孔、孟不傳之秘。又如南宋朱子，當身之師為李延年。上追古人師，則為二程，為周、張，更上為孔、孟。有師承乃成其學術。於當代則

成爲一開創，爲獨立，爲新興。

時代中有問題，由時代問題開創出學術生命。時代不同，問題不同，所開創出學術新生命、新精神、新面貌也各不同，但仍不失其由舊傳統來。時代中之學術，有傳統性，非即時代學術。故凡成爲一守先待後之學者，必有其時代，有其師承，有其傳統。此種學術雖與時代相結合，而時代既過，其學術仍得繼承，傳統不息，成爲一民族文化之永存。僅是時代，造不出學術來，造不出文化來。如非洲人，豈不也是各有其時代，但亦可謂非能眞有其時代。有時代，則必有傳，必有新。無傳無新，此非眞時代。既無眞時代，亦無眞學術、眞傳統，又何得言文化？

如希臘之蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德，著書立說，後世尚傳，一如其人尚存。而希臘之時代與文化，則掃地已盡，無再留傳。印度佛學亦然。學術與時代隔離，則如失去了生命。如蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德諸人，在歐洲中古時期，亦曾發生了些影響。佛教在中國南北朝以下，亦同樣發生了更大的影響。但其學術已與另一社會、另一民族文化相結合，而與其本生之社會與時代及其民族傳統文化之原始生命則已隔絕。飛龍在天，與其在地爲潛龍，猶是此龍，而一潛一飛，則大不相同矣。

學術風氣亦與時代風氣不同。時代風氣一過，即失其存在。但學術風氣可不隨而消失。如宋

代理學，如清代乾、嘉考證學，此種學風，仍爲後人所仰敬與承襲，所謂師法猶存。但如辛亥民初到「五四」時代之學術風氣，則事過境遷，不再存留。因其只是一時代風氣，而非有一學術內容。學術內容由師道來，時代風氣中則無師道，無內容，乃不能有傳統。故時代人物迨及下一時代，即徹底翻新，已不成爲人物。如戰國時之蘇、張與西漢之公孫弘，在其當身豈不亦是一人物？而身沒即已，亦可謂已與鳥獸草木同腐。眞爲人物，則必當有其不朽處。中國古人以立德、立功、立言爲「三不朽」，立德乃其首，立言則僅其末。學術之不朽，乃在德性上。此誠有志好學者所當首先瞭解而首肯之一義。

在時代中同是一人，時代一過，則人生亦同歸消滅。而消滅中則尙有其不消滅者，故學術乃爲時代之靈魂。而具有學術之人物，則爲每一時代之主腦，不隨時代以俱盡。學術相傳，乃成文化。歷史與時代，則僅是文化大體外面一軀殼、一形象。乃形式的、物質的，非靈魂，無生命。亦可謂其無主宰，無內容，無本眞意義。天地自然一切變化，亦僅是一外相，永遠僅是一變化。寒暑晝夜，風花雪月，可稱是唯物的，須加進一神魂、一主宰，即是一上帝，始有生命實質，始有內容意義。中國文化傳統則並無明白提出此一上帝之名稱，即人生情感，即德性，即仁道，即學術師承，便已不啻一宇宙中之上帝。故中國有師道，而無宗教。此又中西文化一大相異處。

西方宗教家在自然變化中，必求建立承認一上帝。中國學者在學術變化中，找出一人類之性情與師道，傳統因襲，即成此文化傳統之靈魂與主宰。學者須學得此靈魂與主宰。自中國人言，則其實即在己，在己之心。如此乃有入門，乃有歸宿。惟此乃爲眞學術，亦即眞生命與眞文化。其主要精神則在學者之能反己以求而自得之。故師道不在遠，即在己心。而學者之患，又在好爲人師。此則又當深思而明辨之。

西方自然科學亦是超時代的，同有師承，有傳統，有其生命與主宰。但自然科學與人文科學，一屬外，一屬內；一唯物，一唯心。兩者絕不同。然亦同樣可影響時代，而不爲時代所影響。時代消失，自然科學之傳統仍可不消失，依然存在。惟西方則爲唯物的，此與中國人尊師重道之重於各自一人之內在唯心者又大不同。西方個人主義則僅主「人身」，中國大羣主義則主「心即德」，或謂之「性」。西方此種傳統，亦可超時代而存在。惟既屬個人主義，又主性惡論，乃只能視之爲一外在之物，與中國人之「道統即心統」大不同。

以上乃陳述了世界人類學術眞生命之兩大端，一爲中國傳統之「人文精神」，一爲西方傳統之「物質精神」。惟其爲人文的，遂重舊、重保守。惟其爲唯物的，遂重新、重開創。中國自辛亥民初以至五四，一意崇揚西化，而實同樣違離此兩大要素。打倒傳統，無師承。時代革命，無

追求。只有一番風氣，形成了一股力量，流向時代之浮面行動方面去。而又惟知自譴自責，對他人不知眞實效法。僅有對己消極方面，並無對人積極正面。僅有破壞，更無建設。而此一番風氣，亦形成了一股力量，僅浮在外面，針對著現前時代之政治與社會；並不能沉著內心，而承襲傳統民族大羣之學術與生命。其口號則爲「以科學方法整理國故」，而實非眞科學，亦可謂乃反科學的。即論「國故」二字，無中心、無主見，散漫無系統，無重點。凡屬中國舊有皆爲國故，則凡屬中國人，豈不亦成國故嗎？彼等謂中國乃一「帝王專制」，又謂中國乃一「封建社會」。既爲封建社會，又烏得有帝王專制？既屬帝王專制，亦何得再有封建社會？此等謬論皆不出自西方人之所謂科學精神，也非科學研究，可謂全與科學無關。

近言「科學方法」一詞，也可謂無感情、無意義，隨心所欲，任其使用。所謂「客觀」，乃抹殺了自我精神，抹滅了人生之意義與價值，而空求其所謂客觀。學術之眞客觀，應在學術傳統與人生問題上。在客觀精神之下，不容於個人。但在僞造客觀之口號下，可以人人各自爲政，即自我作主；一盤散沙，不成團體，不成氣候，無共同精神與共同目標。但個人力量薄弱，於是譁眾取寵，結黨爲羣，形成一時之門戶與學閥。無學術性，而僅成爲一種時代的羣眾勢力。一切科學探討，如由蘋果落地而發現萬有引力，此或本原於人類之最高心靈，最高智慧；其他輾轉形

成，有關實用方面，如最近發明之電腦機器人，乃及核子武器之類，種種運用，均非出於人類之性靈，抑且有大背於人情者。既其如此，演化之餘，人性必自生厭倦，自加鄙棄，又烏得而成爲文化之大傳統？此爲西方專重唯物科學所必有之後果，即觀其以往歷史過程而可知。

三

新文化運動之催生人，及其主持人物胡適之，其人與辛亥革命前幾位學者康有爲、章炳麟、梁啟超諸人有不同。一論其時代：康、章、梁三人，皆在變法與革命時，其政治立場有不同。胡適幼年留學美國，並無政治背景。二論其個人經歷：康、章、梁對於國學皆有根源，可遠溯之廣州、杭州阮元時代之學海堂與詁經精舍。胡適幼年赴美留學，其生活環境與向學經過，與康、章、梁三人大不同。留學時，著有藏暉室劄記一書，又著有文學改良芻議一文，刊載於國內之東方雜誌。初回國時，感想國內無學術空氣，又少有關西方新學術之出版。如讀墨子書，謂梁任公治墨學，言多違戾。其實胡氏解墨經，大義多本章氏國故論衡，惟措辭有雅俗之分而已。

胡適返國後之主要興趣，僅在批評當時國內學術界。其在社會方面，則以一留學生，不滿於

當時社會之守舊。對政治方面，則殊少立場，斷不如革命前康、章、梁三氏之各有主張。其返國後之變化，則由國內沈悶求變無出路，與辛亥革命前康、章、梁諸人各於當時時局有主張，亦與當時社會對三人之政治主張各有異同離合之情況大不同。胡氏遽欲闢出一新路，此亦學術思想開新一大難題，非咄嗟可冀。情緒過激，則失之益遠。即以同時陳獨秀所出版之新青年爲例，最早幾期頗對德國希特勒與帝國主義有興趣。文學則偏向傳統古老之舊文學，捧川人謝无量爲楷模。胡適返國，而陳獨秀最先響應，主張文學革命，提倡白話文。最先景從者有劉半農，本在上海爲禮拜六雜誌翻譯小說。又有魯迅、周作人兄弟，在日本曾著有域外小說集，模倣林琴南從事翻譯。可見彼輩與胡適之一時相應，成爲一提倡白話文之新文學運動，皆證其思想無定向與情緒過激，非有深遠愼密之事先考慮，而遂激起此一潮流。此與深思熟慮，開創一新學術新路向者，情勢大不同。亦可不煩深論而知矣。

此外治古史唱爲疑古運動者，其積極中心人物爲錢玄同與顧頡剛。錢玄同初亦留學日本，拜章太炎爲師；其後返國任教於北京大學，改從其同事崔適今文學主張，乃棄其舊師，又膜拜崔氏爲師。並廢棄本姓，自稱疑古玄同。同時北大學生顧頡剛亦與錢玄相唱和，提出古史辨一著作，主張大禹乃一水族動物，其他不備引。此皆承康氏孔子改制考、新學僞經考來。其於中國古史實

未深下功夫，而輕肆疑辨。當時遂成一「疑古運動」之大風波、大浪潮，瀰漫全國。可謂乃當時一新潮流，非新學術。新學術之興起，亦豈能如流水中一新浪潮之興起？兩者絕不同，亦不煩深論而可知。

胡適之新文化運動，除疑古運動外，尚有其他好多口號，如「打倒孔家店」、「廢止漢字」、「羅馬拼音」、「線裝書扔茅廁」、「全盤西化」等，風生雲湧，一時迭起。此皆一時潮流，於承先啟後千古常存之學術傳統不相關。當時學術無基礎，只能承襲革命前餘波，有所吹嘘。如墨子研究，則承襲孫詒讓墨子閒詁一書。其他孫氏尚有周禮正義一書，則並無人能再承襲，創新波瀾。

胡氏在美國之博士論文為先秦名學史。然開此路向者，孫詒讓以下，必推章太炎之國故論衡，以佛學、心理學、名學講諸子。其中最精采者，宜為墨經與荀子。胡氏既承此路向，回國後所著中國古代哲學史一書，稍有成績者，實皆承章氏來。胡適外，梁任公亦有墨經解詁一書，不能比章氏。

胡適又提倡以科學方法整理國故，重新抬高清代考據學家之地位，輕蔑宋、明理學。但在此一方面，當時眞有成績者，仍屬梁任公之清代學術概論與近三百年學術史兩書。胡適不能與之相

比。

胡適又推舉王靜安爲近代第一學者。王氏所著人間詞話、宋元戲曲史、金元史、甲骨文研究、紅樓夢研究等，皆近屬專門，非通學。其學術基礎皆植根於革命前亡清遺老。而王氏一旦得登前清遜帝宣統之師位，乃至感恩無地，頭上留長辮，最後終至投昆明湖自殺。此眞不愧爲亡清一遺臣，又豈得爲民初開國一學人？民國與亡清，孰當從？孰當違？國人宜有一定見。儻一依康氏保皇之說，孫中山先生又當爲何如人？至於清代乾、嘉時之考據學，本屬反對清廷科舉，亦已早有一民族觀念貫注其內。余已在他處詳論之，此不再及。

顧頡剛在古史辨中，懷疑夏禹之實有其人，王國維有古史新證一篇加以矯正；此等豈得謂從西方科學精神來！胡適又提倡崔東壁，提倡章學誠，提倡戴東原；此等人物均已詳見晚清時代之國粹學報，此皆與西方科學思想無關。胡氏又因提倡戴東原，而牽涉到水經注問題。但對水經注研究有成績者，亦當推晚清之楊守敬及其弟子熊會貞，著有水經注疏證一書。顧頡剛與錢玄同則承續康有爲新學僞經考與孔子改制考，於傳統諸說皆無深究。當時佛學研究主要者爲支那內學院楊仁山及其弟子歐陽竟無，皆在革命以前遠有學脈可稽。皆可謂與西方科學無關。

自經「新文化運動」之號召，學術空氣若一時蓬勃，各地學社與雜誌與日報副刊，風起雲

湧，一若極有生氣。所惜乃僅一潮流，並無眞學脈、眞道統、眞精神爲之作中心，更談不到沈潛功夫。在當時只求普及，不能於學術之高深方面有貢獻。社會羣眾之運動與口號，空疎過激，絕不像一種學術研究。時代一過，則全成虛僞，全成空無。迄今以後，乃眞成爲一「學絕道喪」之時代。此則誠一大堪痛惜傷悼之事矣。

新文化運動中，較有成績者，一爲國語運動，其次爲白話文運動，皆屬社會運動方面事，不屬學術研究方面事。所謂成績，亦在普及方面，不在提高與深入方面。而民國以來，社會運動之最大結果，又不幸而轉移爲共產思想之傳播。陳獨秀與李守常開其先，此下又不幸而達於毛澤東，則已遠非其舊。倘謂其間也有進步，則誠可謂一日千里，其然，豈其然乎？

其次講到中央研究院之史語所。較有成績者，爲考古與安陽發掘，及甲骨文研究。然可謂此亦由國際潮流來，並非能接觸深入到自己本國當前社會需要與時代要求。在整個學術體系中，論其實際之意義與價值，實並不占有一廣大與精深之地位；亦可謂分量極輕，影響極微，無補時艱，非「開物成務」之比。

此一時期學術界大病：

一、在截斷舊傳統。

二、爲輕視前人成績。
三、爲門戶之見。
四、爲淺薄之時代論。
五、爲學術與社會羣衆實際上乃分立而爲二。

在當時學術上之對抗性，其所表演，乃爲南京學衡與北平之新青年，北平國故與南京之新思潮。其重要對抗乃在中央大學與北京大學。但其主要讀者，乃爲一般青年，易於接受無學術、無根柢之過激主張，不易接受較深沈、較富中庸性的學術理論。最可怪異者，此一時期之學人，乃無不發生其自悔之心情。如章太炎、梁任公、陳獨秀、錢玄同、顧頡剛、吳稚暉，幾乎無不皆然。而後生之對前輩，則不信仰、不尊重。亦可謂學術與一般人事脫離，而愈去愈遠。

故泛論革命時期以及五四運動以後，亦可謂並無學術成績，但有稍近似於學術風氣之流佈。如此下國家能得一長期安定，新學術或可萌芽。但不幸對日抗戰又接踵發生，流離中，學術萌芽更難繼續。余在抗戰時期中，曾與梁漱溟詳談其事，並勸其脫離政治糾紛，同在學術上有所努力。而惜乎梁氏告余，謂必待當前政事有解決，乃可退而安心講學。不幸抗戰勝利後，乃惶惶不終日，終於中國赤化，學術更何堪言。

今再綜言之。余之一生，上自前清光緒乙未，直迄今日，已經九十餘載。時代翻新逼人而來，乃更無一新學術堪相追隨。僅有一孫中山先生提倡「三民主義」，今日則亦已成爲「政黨化」，而遠離了「學術化」。此誠吾國家民族之一大悲哀，徒堪供後人以嗟嘆，更復何言！

民國五十三年十月、十一月、十二月，余曾對新亞研究所學術討論會作連續三次之演講，講題爲「談、續談、再談當前學風之弊」。當時無錄音、無筆記，久已忘之。今檢理舊稿，偶得當年講演前準備之大綱。事隔二十餘年，已不憶當年如何講述。年老，腦力已衰，今亦無從再加發揮。惟思此題頗有意義，棄之可惜。僅將原來講演大綱敷爲此文，聊供讀者參考。其中多重複語，不再删節。

民國七十七年一月錢穆年九十四誌

（刊於民國七十七年三月動象月刊十五期）



歷史與地理

一

今天所講的題目是：「歷史與地理」。

從前的讀書人，把地理當作是歷史的附屬。現在大學中設有的地理系，照性質來說，應該隸屬於理學院。我今天所講的地理，仍屬前一類。一個大學生應具有一些必須知道的地理知識，而學歷史的更必須兼學地理。我們學校到現在還沒有找到一位先生來擔任地理課，一因經費上無法容許我們找專人來擔任，二因不易找到理想的好教授。

今天我簡單地講一講學歷史的人應如何學地理，以及地理和歷史的關係究怎樣。學地理首先要懂得查看地圖，最先要注意「山川」，第二看「疆域」，第三看「都邑」，然後再從都邑回溯

到山川，第四要注意「交通」。這些都是普通常識，只查地圖便知。若連這些都不知道，便不易懂歷史。

諸位在學校念歷史，一定要對上述諸項地理知識有一粗淺的概念。讀歷史讀到地名，一定要查看地圖。只是在香港，地圖不易得，舊的如大清一統圖，較新的如丁文江、翁文灝等所編中國地圖等，都不易找。但即有這些地圖仍不夠，因仍不知古代地名所在。因此，我們又須知道地理沿革，這一層卻非常麻煩。

如我是江蘇無錫人，但我生在前清，也可說是金匱人。因在前清時，無錫、金匱是分縣同城的。如何有分縣同城的制度？那要牽涉到制度問題上去，此處且不講。但到民國後，分縣同城的制度取消了，於是金匱併入無錫，因此我只是無錫人。又如元代胡三省注資治通鑑，凡遇地名都注上。但他注裏所說的「今」，是指元代言。因此他注中所舉出的今地，現在仍不一定有。清代學者遂有通鑑地名今釋一書。但清儒的今釋，到我們此刻仍然是古的了。由此可知，要通沿革地理，其事甚不易。於是要看歷史地圖。以前都看清末楊守敬的歷代輿圖。此書不僅不易得，而且到現在仍感不適用。可見在這一方面，正待我們學歷史的人，繼續去下工夫。

我以前在北平教歷史，不僅備有普通地圖和歷史地圖等，又還備有郵政地圖及軍事地圖等，

那些就更難得。又有許多特別應用的地圖，如此刻中共和印度相爭，那一方面邊界的詳細情形究如何，自必待參考地圖。古人說：「左圖右史。」而我們此刻又不能多備地圖，要來講地理，那就很困難。回憶在中日戰爭時，日本人用兵路線，有些處他們很懂得中國歷史上的戰爭經過，他們在此一方面占了許多便宜。那時我們一方，似乎反而對這些知識不如他們。那是深可慨歎的。

二

但我們只講查看地圖或地名大辭典等，這樣來求地理知識，只求能記憶，依然是死知識，沒有大用處。我們一定要把地理知識活用到歷史上來，由此而加深我們對歷史之瞭解。這問題更複雜。讓我就自己經驗再講一些入門方法。

諸位最好不要先有一存心，以爲自己是學歷史的，或是學文學的，不關這一方面的書便不看。我開始能懂歷史地理，卻是從讀經學書入門的，因我早年曾用功讀過了皇清經解。其中有一部閻若璩的四書釋地。他把四書地名一一查考。例如「子路宿於石門」，好像石門只是一地名，不煩探究。但閻書把此石門究在何處仔細考訂，因此這一章的情蹟，才得透露無

遺，使我們因此獲得了很多新知識。我因讀了四書釋地，才懂得考據之學，才懂得地理知識之有用，才懂得如何在歷史上活用地理知識的方法。這是我要介紹的第一書。

第二部是胡渭的禹貢錐指。禹貢所講都是古代的山川疆域，而胡渭禹貢錐指卻不僅專講古代，更重要的在講述黃河在中國歷史上之重要演變。我們常以爲黃河是中國之害，其實黃河在古代中國，有如埃及的尼羅河，巴比倫的兩河，印度的恆河，同爲世界四大文明古國文化發源地的重要河流，應說黃河爲中國之利才對。胡氏禹貢錐指把古代直到清代黃河歷次水患情形，以及各時代治河的意見與辦法，一一敍述。我在他書中獲得了甚大啟示。我在很早以前寫了一篇水害與水利的文章，當時很受一輩治史朋友們重視。後來寫國史大綱時，特有南北經濟與文化之轉移一章，中有許多創見，完全因我受了胡渭禹貢錐指的啟發。

諸位又莫以爲，四書地名，黃河沿革，已經有人研究過，他們的書不值得我們再注意。當知做學問，最先便是要瞭解從前人的甘苦，和接受從前人的成績，否則便沒法再創新。諸位讀四書釋地、禹貢錐指，至少可把此兩書作爲自己將來作新研究的示範。不看別人如何研究，便不能懂得自己當如何研究呀！

我要介紹的第三部是顧棟高春秋大事表。這本書將春秋二百四十年十二大國間之軍事、外交

種種關係詳細說明，這中間全有地理背景。我讀了此書，始懂得關於中國北方黃河流域這一地區之山川向背、疆域形勢、都邑交通，種種地理方面之知識與當時歷史情態間的緊密關聯。諸位莫認爲我正在研究歷史，且莫管地理方面的知識。諸位又莫謂我正在研究漢、唐、宋、明，且莫管春秋時代之一切。當知你若能懂得春秋時代，自有許多足以幫助你瞭解此下各時代的問題，在地理方面也如此。我所著國史大綱中有許多方面是講地理的，許多時代的史事都把地理背景配上作說明，最先是受此書的影響。

還有一部書，就是顧祖禹的讀史方輿紀要。此書不在皇清經解內。但在我幼時，此書似乎獲得廣泛的讀者，尤其是關於十八省之總論方面。但隨後讀此書的人便少了。當我在北平時，曾在某篇文章中講過。日本學人注意此書，這一意義之背景甚值得我們之注意。後來「九一八事變」發生，日本進軍侵略中國，有許多行軍方略，似乎正用此書作嚮導。我後來到昆明，在西南聯大授課，有一位畢業生要到江西前線去做隨軍記者，臨行時要我對他有些指示。我說：要做隨軍記者，該懂些軍事地理。他說他從來沒注意。我就指點他讀讀史方輿紀要。但在昆明買不到此書，因此我決心在下學期特開「中國軍事地理」一科。但我那年暑後臨時離開了昆明，此科終於沒有開。

我對地理知識乃在皇清經解中開始獲得了入門，已在上面講過。現在再講一本書，那是梁任公的歐洲戰役史論。此書在第一次世界大戰時。讀了此書，對歐洲地理可以獲得許多知識。此項知識，並多與歷史緊密相關聯。當然梁任公必是讀過如春秋大事表一類的書。因此，說到近代歐洲戰略地理這一類新知識，可謂在我們中國春秋時就有人懂得了。下至漢高祖，雖然和項羽劃鴻溝爲界，但跟著從另外兩面包抄項羽；一面派韓信渡河側擊，一面派彭越在項羽後方搗亂，結果是劉勝項敗了。此下歷史上的兵爭，有大部分都牽動到全國的大局面；此類兵爭，均須知道有戰略地學之運用。直到清末，曾國藩湘軍和太平天國作戰，也有一套全盤戰略，都和地理形勢相配合。胡林翼在當時，曾特著了讀史兵略一書，爲實際應用作參考。所謂讀史兵略，其實仍是一部地理書。而太平天國諸將不瞭解到這裏，所以終於失敗了。

我想諸位若亦能從上述諸書試加瀏覽，或可獲得從地理講歷史一個入門的途徑。

三

其次講地理，重要在能到各地去遊歷。

即如最近有「北京漫遊」的電影，中間介紹到盧溝橋。此橋如此著名，其實也不在它有如許多的橋洞，與如許多對石獅子。專論橋的建築本身，是不會瞭解到此橋的歷史意義的。我當年曾和一位同是學歷史的朋友親到盧溝橋去暢遊了整半天，我才體會到所謂「盧溝曉月」的意義所在。曉月到處可見，爲何盧溝曉月獨能如此著名？因在清代，建都北平，全國政治知識分子，出京進京，絕大部分都須經過盧溝橋。出京時第一站，進京時最後一站，都得在盧溝橋住宿。一清早起程，那時的曉月，對中國一般士大夫知識分子心理上的影像，是特別深刻的。這正如唐代長安之「灞橋折柳」，雖和盧溝曉月時地不同，晝夜景色不同，但同有一番很深微很廣泛的情調，與此一時代之歷史，有內在相通之呼吸。舉此一例，可見我們要從地理來瞭解歷史，而求能獲得此兩者間一番深微內在、活潑生動的想像和意義，最好而且必然應從親身的遊歷去攝取。

近一百年來的中國人，心中只想去外國，絕少有對中國內地遊歷發生興趣的。我們說：「秀才不出門，而知天下事。」其實彼之所知，多少是不眞切不確實的。近代的中國人，縱使他遍歷五大洲，但就其對本國言，則多少只是一位不出門的秀才。彼之所知，只是一秀才之知。因其不懂地理，所以也不懂歷史，不懂眞情實況。若使全國知識分子都如此，全對其國家民族之已往和現在無知識，這豈不是等於亡了國！現在我們就在這地方，沒法到內地去遊歷考察，這還情有可

原。可是從前在國內的青年，他們對於國內各地山川都邑全都引不起興趣，一心只想去外國，這亦是一件使人感到非常痛心的事。

又如諸位讀到唐初王勃滕王閣序，其中有「落霞與孤鶩齊飛，秋水共長天一色」等美麗句子，傳誦百代。但滕王閣在那時，所以如此出名，卻不就是爲了王勃的文章。若我們要瞭解滕王閣在當時的地位和情形，我們就會考論到唐朝的文化、經濟、交通等種種情形。江西在唐時，是南北交通要道，行旅往來不絕，而滕王閣適當其衝。這就要牽涉到所謂「經濟地理」與「文化地理」之範圍。

若我們空講中國傳統文化，卻不明白文化地理之演變，如洛陽先在魏晉、後在北宋時都很重要，因其是當時文化文物的薈萃集中點。至於杭州、蘇州，要到宋以後才慢慢地像樣。而到清朝五口通商以後，上海遂成重要商埠，駕過了以前歷史上揚州的地位。又如今天的香港，其地位重要，又超過了百年來的上海。我們若不明白文化地理，也就不易眞明白文化歷史呀！

四

從文化地理再說到宗教地理。譬如問：為何自漢以下歷代帝王都到泰山去封禪？泰山並不是中國境內一個了不起的高山，泰山在宗教信仰上何以得此崇高地位？我曾親到過泰山，纔約略體悟到其中一部分之所以然。中國名山雖多，如江西廬山、陝西華山等，我都去過，纔知道這些山都不合帝王封禪使用。華山宜於道家住，廬山宜於佛家住，這裏面最好用地理知識去解答。

諸位如能讀酈道元的水經注，他書中記載著很多山川、都邑、名勝，以及在他以前的文化遺蹟。這對於學地理有益處，對學歷史同樣地重要。

在中國因其歷史演變久，每一地方都有其深長的歷史性，都有其豐厚的歷史遺蹟。即以山論，華山有華山的歷史，泰山有泰山的歷史，廬山有廬山的歷史。不僅在政治史、宗教史上有關，在藝術史、文學史上也有關。諸位各自的家鄉若能用歷史眼光去研究，便知都有其長遠的歷史，都有深厚的文化遺蹟存留。如我家在無錫之梅里，相傳自西周初吳泰伯避地來此直到現在，這一地方已有三千年可考可述的歷史了。有一部書名梅里志，幾乎把我家附近每一鄉村每一角落都裝進歷史裏去。我小時即很喜歡看這本書，因看這本書幾乎如讀三千年歷史，而此三千年的歷史又近在我家鄉呀！我想諸位各自的家鄉或多或少，或大或小，都有類此的情形。因此中國每一縣有縣志，每一省有省志。可惜中國各地志書此刻大部分多被外國人搜購去。但他們買了去，只

擺在那裏，很少人眞能利用。而我們此刻在香港，要見這些書便很困難。我今天雖講了這許多話，也不能眞要諸位在此方面去用功，這也是痛心事。

現在我們姑且說，學地理可以幫助我們去研究歷史，而如能親到各地遊歷，更可發現許多爲從前人所不注意的新問題。在地面上實有許多新鮮的歷史材料和歷史涵義，待我們去發掘和體會。即如藝術及建築等，便有許多要待我們去遊歷考察。因此不僅是普通史，即如各門專門史，尤貴有親切的地理知識。我曾這樣想：若有人能把全唐詩來分著地域作研究，其中也必有許多新發現。

中國實是一個大國家，又歷史悠久。因此研究中國地理，最好是由分而合，四面湊合，絕不能由一人來包辦。諸位今天有志研究史學、文學，要做一個理想的、像樣的中國人，對中國的地理如何能不知道，此理極顯明。但闡發則話長，姑此發端，以待諸君將來去努力罷！

（民國五十一年十二月七日在香港新亞書院歷史系學術講座講。

刊載於五十二年三月二十二日新亞生活雙周刊五卷十七期。）

我如何研究中國古史地名

我近年來的講演，前後共約十篇，差不多都講的做學問之方法。我曾出版了一部書，取名學籥，意爲做學問的鑰匙，即學問之入門。其中有兩篇較重要的文章：一是朱子讀書法，一是近百年來諸儒論讀書。盼諸位再取細讀。今天我只想作一些隨便談話，臨時想要講我自己研究中國古代地理之經過。

民國十二年時，我在厦門集美任教。課暇，讀船山全書楚辭通釋至九章抽思「有鳥自南兮，來集漢北」句，船山注曰：

此追述懷王不用時事。時楚尚都郢，在漢南；原不用而去國，退居漢北。

當時余驟讀此注，甚爲詫愕，乃知屈原實曾居漢水北岸，爲史記所未及，亦似爲前人所未道。此

一新知，深印我腦中，使我發生興趣。從此推演引伸，在我心中盤桓有七年之久。乃在民國二十年，寫出楚辭地理考一文，發表於清華學報。此文重要部分，後皆分別增入我先秦諸子繫年一書中。而我對屈原生平，醞釀出一極大翻案，即謂屈原行蹤，根本未到今日湖南省之洞庭湖。彼之一生，其實只局限於湖北漢水流域。爲此問題，曾招來多人之駁辯，但我至今仍信此說不可搖。

爲此問題，首先注意到洞庭湖之地位。據顧棟高春秋大事表所述楚國疆域，實未嘗到達長江以南。即到戰國屈原當時，楚人重要據地仍在湖北。我乃注意到楚辭中之「洞庭」二字，使我發現一新開悟。因我是江蘇人，在蘇州太湖中有洞庭山，而續古文辭類纂所收吳敏樹一文，曾講及古時傳說湖南洞庭湖水，乃由地下潛通至江蘇太湖之包山，故包山亦名洞庭。其說實非始自吳氏，而遠有來歷。而由此使我注意到古史上異地同名之一事實。

異地同名，其例甚多。如近代英國因移民關係，而英倫三島之地名，播遷至美、加、澳三處者，多不勝舉。在我家鄉無錫，有一鎭名東亭，一鎭名蕩口。東亭爲大族華氏世居，小說中有唐伯虎三笑點秋香，其時華家即居東亭。此後華氏有一支遷至蕩口，於是蕩口鎭上之地名，頗多與東亭鎭上相同者。如東亭有楊樹港，蕩口亦有楊樹港。東亭有賣雞橋、賣魚橋，蕩口亦然。其他

兩鎭地名相同者尙多。此蓋華氏族人由東亭遷至蕩口以後，即以東亭之舊地名來作蕩口之新地名。我幼年居蕩口鎭，因此種種，使我領悟地名遷徙之背後，尙有民族遷徙之蹤跡可尋。由此想到中國古代甚多異地同名，其中實暗藏有民族遷徙之蛛絲馬迹。此一開悟，使我治中國古代史，獲一新領域。

我常想，研究中國古代史，如講年代問題，當自春秋以下始見重要。若上溯之，春秋以前，年代問題實不太重要。如在西周初年，周本紀、魯世家所記年代不甚清楚。商以前年代更不淸楚，而且也無法定要考究得淸楚。因就曆法言，每隔三四百年，天文現象上，即可有一約略相似之小循環。而如歲差問題，每隔八十六年便當錯一次。古人曆法本就粗略，我們根據後代精密之計算，來推論前人粗略之記載，有些處便根本靠不住。好在在古史上，隔了三幾百年，人類歷史還是那樣，既無甚大事迹可稽，亦無甚大異同可辨。因此講中國古代史，我認爲年代問題，實不太重要。

若說到古史人物，都由傳說來，隔幾百年有一大人物，而相互間亦不見有甚大差別。我常說，中國古史人物，須從西周初年周公開始，纔可有較具體較詳細的可信敍述。

因此我想治中國古代史，民族問題或較値注意。但此事實難下手。因中國古人似乎並沒有很

深的民族鴻溝存在其觀念中，因此無論是傳說或記載，對此方面，皆甚模糊忽略。我認爲從民族方面去研究，或是一條路。但我在此上，並沒有化大工夫去作深入的探究。

其次在研究中國古代地理，或可爲古代民族遷徙尋出一條路。我爲注意異地同名，纔發現出一項通例。原來地名初起，都只是些普通名辭，後來纔演變成爲特殊名辭的。如爾雅釋山、釋水兩篇之山名水名，本都有意義。換言之，亦可說其本都是普通名辭。如「霍山」，爾雅釋爲「大山宮小山爲霍」。「宮」乃圍繞意，四周大山，圈圍一小山。如此類型之山，皆可稱「霍山」。故安徽有霍山，其後湖南也有霍山。正因山形相似，故山名亦相同。洞庭之「庭」字，本義乃是門堂間通路；「洞」是穿義。湖南洞庭湖水是否確自地下潛穿至江蘇之太湖，此乃傳說，不足信。但即就今之洞庭論，湖水漲時，一片汪洋；及其淺落時，陸地浮現，分別成甚多小湖。古人可能在其湖水淺落成爲多湖時，認爲地下水脈，仍必相通爲一湖，故名之曰「洞庭」。江蘇太湖，本名五湖，因此亦有洞庭之稱。

再進一步論之，必是湖南先有洞庭之稱，隨後其名乃移用到江蘇來，而從此又生出兩地水脈潛通之傳說。循此意求之，如我家鄉無錫之惠山，又名九龍山。九龍山之名，到處有之。如此刻我們在九龍，本即係由山名轉爲地名的。連山橫亙，即可稱之爲九龍山。又如湖南之南嶽衡山，

衡者橫也，凡山形橫列，皆可稱衡山。故衡山決不止專在湖南始有，河南亦有衡山，便是其證。我在北平時，曾遊妙峯山，此山爲北方聖地，每年朝山進香，甚爲盛事。我登此山，八里一程，凡越七程，愈攀愈高。直至第八程，卻反向低趨落，始見中爲一小山，外面四界都是高山圍拱。因此我纔悟到「大山宮小山爲霍」之眞義。其實妙峯山亦即是一「霍山」，故得成爲一聖地。惟霍山之名先起，而且已不止一處有此山名，故北方人呼此山，不再稱「霍」，而隨俗稱之爲「妙峯」了。

再推此求之，如江西之彭蠡湖，「蠡」是螺旋義，「彭」是大義。上游長江匯納漢水，水勢灝渺直下，遇水漲時每倒灌入彭蠡；彭蠡成爲長江一大蓄水池，水勢到此甚急，每激盪成大螺旋，故此處水名「彭蠡」。但在淮南子書中亦有彭蠡。據我考訂，淮南書中之彭蠡，乃指黃河之風陵渡一帶而言。可知凡水勢廻旋成大螺形處，皆得稱「彭蠡」。但後來彭蠡成爲江西鄱陽湖之專名。若我提起中國別處也有「彭蠡」，別人聽了，反覺是在故意發怪論。

我因此推定，楚辭中之「洞庭」，實應在今湖北省境。國策中又有「長沙」一名，其地亦應在河南或湖北境，而非今湖南之長沙。其實依字義求之，只要此水沿岸緜延著很長一帶沙地，即得稱長沙，何必定在湖南始可有長沙呢！

最難講的，卻是「屈原沈湘」的「湘水」之原義。詩經采蘋「于以湘之」，此「湘」字訓「烹」，水在鍋中烹，就沸騰了；可見湘亦即水沸義。「襄」字與「相」字通，可知「瀼」字亦與「湘」字通。尚書「浩浩懷山襄陵」。遇水勢盛漲，騰駕直上，便像要懷山襄陵。此水可名瀼水，亦可名湘水，省去水旁，即可作襄水。襄陽在漢水之北，漢水之南則為襄陰。王莽時改地名，「襄陽」改作「相陽」。可知湘水即襄水，而襄水亦即今湖北之漢水。

但漢水之「漢」字得名又將作如何講？所謂「河漢」，「漢」本指天上之水，所謂「天河」，「河」則指地下之水。甘肅省有天水縣，即漢水之發源地，此在唐書地理志中有明證。何以謂之天水？因此地水漲時，浩浩沸騰，其來勢甚為急驟，若來自天上，故稱漢水。闡釋至此，可知漢水即襄水，亦即湘水。屈原居於漢水之北，郢都即在今「宜城」，為秦楚大戰之地，水經注中載此頗詳。其地名「鄢郢」，因附近有一鄢水。其後楚人遷至安徽，其都城仍名郢。戰國時，楚人大量東徙，卻無大量南移之證。故知屈原實並未到今湖南之湘水。當然戰國晚年，亦有不少楚人南至長沙湘水流域者；地名隨之遷徙，而故事亦隨之遷徙。於是屈原沉湘，遂若確在湖南境，而我楚辭地名考所論，又若轉成為一番怪論了。

我因此又得一通例，即地名遷徙，必係自文化地區遷徙至偏遠地區者。而文化地區之舊名，

則漸爲新名所掩沒，後人只知有新地名，忘了舊地名。而偏遠地區則因文化低落，較少變動，故此新地名反得保留常傳。故今湖南仍有湘江之名，而湖北境內湘江舊名反見淹沒了。

余爲此一通例，又作其他之考訂。如西周初年之自「豳」遷「岐」，後代皆認爲豳在陝西，但遇甚多講不通處，歷來爭辯，終無定論。我曾詳讀由戴東原所編修之山西通志，始寫了一篇周初地理考，確定「豳」字本作「邠」，原在山西汾水邊。水名爲「汾」，地名則爲「邠」，在山西境內。此項地名遷徙之例極多。如晉國都城本應在晉南，並不在晉北。顧亭林曾親遊山西，在其日知錄中辨此甚詳。我讀山西通志後，乃知周人其初乃自山西渡河西遷而往陝西。如今詩經豳風七月之月令乃屬夏曆，此即山西人之傳統曆法。故豳風中所描述一切天文氣候農村情況，移至陝西，便不適合。此問題與楚辭地理問題，同爲余研考古史地名之大發現。余至今仍深信不疑，認爲尙沒有眞能推翻我說之新材料或新證據，能爲余所接受者。

稍後我又寫成黃帝地望考一文。黃帝乃中國古史上傳說中最偉大之人物，傳說中有黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野一節。後人皆說涿鹿在懷來。我甚懷疑黃帝何以能遠迹至此與蚩尤作戰。又傳云「黃帝西至崆峒」，其實莊子書中黃帝所到之崆峒應在今之河南境。我因疑黃帝與蚩尤作戰之涿鹿，應在今山西南部解縣之鹽池附近。我又自黃帝推講到古代三苗，寫成古三苗疆域考一文。在

戰國策中，吳起嘗提及三苗疆域，「左彭蠡而右洞庭」，因此我推定吳起口中之彭蠡、洞庭亦皆在黃河流域，而不在長江流域。其他像此類的考訂，此刻不再多舉。

我本欲將此許多篇論文彙集付印爲古史地名論叢一書，後因抗戰軍興而中輟。民國二十八年，在抗戰期中，爲奉養老母，我曾返蘇州，閉門讀書一年。日長無事，欲對古史地名作一綜合之硏究，耗時一年，寫成史記地名考一書。但因我匆匆離開蘇州，從香港飛重慶，此書之序文與編纂例言尚未及寫，而將原稿交予上海開明書店付排。抗戰勝利後，開明已將全書排成淸樣，我又要回來，在不改動頁數之可能下，稍稍改訂了幾條，惟仍未刊行。去年大陸將此書以開明編譯所名義出版了。但此書中，已將我凡屬關於古史地名之不少創見，通體以極簡淨的斷語寫進去。我本預備將來以此書與古史地名論叢兩書相輔並行，此刻我的論叢各篇還未能彙集付印，則史記地名考中所收那些結論，只是短短幾句的，便眞像是無根據的怪論了①。

而且我編著此書，在體例上，也是別具一番苦心的。現在他們把我此書印出，而沒有我的一篇例言，來說明我編排材料之體例，則將使讀我書者，徒然枉費工力，而摸不到此書之綱領及重

---

① 編者按：史記地名考一書，民國五十五年作者已補作一序，說明編纂大意及本書體例，並附地名總目、地名索引各一卷，交香港龍門書店印行出版。

要關節處。若僅當一部材料書來作臨時之檢查用，那就把此書之主要貢獻及其意義價值所在，將會全部埋沒了。

至於我編著此書之最先動機及其詳細經過，像我此次講演所提及的，只是其前一半之節略。有關正題的後一部，我尚未在這講演中提到。至於我編成此書後，對中國古史方面有何重大闡發，此等均該在書前有長序作爲交代。現在他們只偸取我的原稿，抹殺我的名字，胡亂出版，眞是學術界未有的荒唐事。只因我現在事冗，而且我的興趣對於古史地名方面的，自成此書，即已擱置，不曾繼續理會。只有待我稍得淸閑，重新提出我的舊興趣以後，始能再行落筆了。

現在我只提出一點來使大家注意。當知此一部史記地名考，實是一部有甚深背景的專家著述，決非只是抄卡片、集體編排所能完成。諸位讀此書，也須懂得像讀我的先秦諸子繫年般，千頭萬緒，互相關聯。只是在體例的外表上，好像只是一堆材料，因而使此書更難閱讀。總之，要讀我此書而能消化，獲得其眞意義眞價値所在，則非俟我的長序與例言寫出，恐不易爲一般讀者所企及的。

（民國五十二年十月三日新亞研究所第五十三次學術演講討論會講，刊載於民國五十三年七月香港新亞生活雙周刊七卷五期。）



李源澄秦漢史序

昔章實齋文史通義論史法，有記注、撰述之分，謂：「撰述欲其圓而神，記注欲其方以智。智以藏往，神以知來。記注欲往事之不忘，撰述欲來者之興起。故記注似智，撰述似神也。藏往欲其賅備無遺，故體有一定而其德爲方。知來欲其抉擇去取，故例不拘常而其德爲圓。」斯言也，可謂已盡史學之功能矣。今代西方史家有現實史觀與歷史史觀之爭。主現實觀者，謂歷史貴能爲吾人瞭解現實之助；此所謂新史學家者率主之。其較篤舊者，則謂歷史記載應重當時，不爲後代；此即所謂歷史觀也。竊謂此二者，在中國殆已不成爭點。歷史觀即略當於章氏之所謂「記注」，藏往似智。現實觀即略當於章氏之所謂「撰述」，知來似神。記有之曰：「疏通知遠，書教也。」夫使徒知有古而不能通於今，此王充之所謂「陸沈」。彼人與事，皆已往矣，徒事記誦，又何貴乎有此史學乎！然使記載既不足以藏往，復何資以知來？苟使今之撰史者，其意徒爲

供今日一時之用，則年馳月騁，事運而遷，今日之記載，轉瞬將成他日之廢紙，史態已失，渺不再得，後之人將何從而復藉以爲瞭解其現實之助？故知無藏往之智，斯不能有知來之神。而苟非能有知來之神，亦不貴有此藏往之智。二義互成，固無煩乎分派而爭也。

論國史體裁者，率分編年、紀傳、紀事本末三類。紀事本末原本尙書，編年遠祖春秋，紀傳則自史記、漢書以下，所謂歷代正史是也。本章氏之意，則編年、紀傳二體，皆有例可循，近於記注之方以智。而書體因事命篇，初無定法，近於撰述之圓而神。故自尙書之變而爲春秋，春秋之再變而爲史、漢，正史之逐步謹嚴，亦史法之逐步完成也。何以言之？夫史以記事，則書體自其太璞。然事變錯綜，不可方物，使一事而十人記載之，可以十異其面目矣。惟加之以年經月緯，斯其事之始末演變，差易近於客觀。故編年者實紀事本末之記注化，亦即紀事本末之方形化也。若更進而求之，則事由人造，一事之興，參預其曲折者，常十百其人焉，僅就其年月先後爲之排比，猶恐不足以盡其事變之眞態；乃進而就其事變中之人物而逐一記述之，夫而後一事之首尾表裏正反縱橫，乃始更臻於客觀。故紀傳者，又編年與紀事本末之記注化，亦即編年與紀事本末之方形化也。凡所以不憚煩勞，必人人而傳之，亦惟以期其更能善述乎事變之眞態，與夫善盡乎藏往之職能而已。藏往之職能既盡，斯史家之功效已畢，而後之人亦可憑藉以得其知來之用，

此中國史學方圓兼盡之極深妙意之所在也。故尼山春秋，龍門史記，若繩之以章氏之論，皆撰述之至圓而神者也；而其用心之所重，則轉不在圓而在方，亦惟曰：我僅求其更能盡夫記注藏往之職能而已矣。斯固史學家所不可或背之宗旨也。

夫史家間世而一出，而記載則不可一日缺。惟其例愈嚴，體愈方，凡其愈足以資中人之取法，而可爲藏往之具者，而後其書乃愈足以行遠，而爲後世之所師效。故自史、漢以還，紀傳一體，獨爲中國歷代之正史，後人蹈而勿易者，良有以也。今若以西國史書較之，則彼所盛行者，厥惟紀事本末一體；若編年、紀傳，則殊未足與中土相擬。彼亦未嘗無編年、紀傳也，然要以紀事本末爲之主，而特融二體以副之。反之在中國，則融紀事本末於編年與紀傳之二體中。一尙圓神，一尊方智，其演進之異軌，有確然不可混者。故西方雖亦有編年史書，然以較中國自春秋以來歷二千載，年分月繫，勿缺勿亂，則彼固瞠乎其後矣。又況中國史官，有「日錄起居注」之類，方事變之未兆，彼固已按日而筆之矣。其爲藏往之密，凡以求其近客觀而爲方以智者，有如此。以言傳記，西方頗有長編巨製，又率以一人而包綜一時；此亦變相之紀事本末也。若欲爲客觀藏往，則以一人傳一時，固不如分以眾人傳一時之爲勝。今人喜追步西方，乃亦效爲秦皇、漢武作長傳。然秦皇、漢武之事蹟，其功罪是非得失之所在，史、漢成書，固已羅著靡遺矣。惟不

專繫之於秦皇、漢武之身，乃分而見之於秦皇、漢武並世之諸人。羣山萬壑，旁見側出，驟視若博望侯之初入西域，不易得其要領；然此正史家謹嚴，力求客觀之深意所寄也。故自東漢以下，雖私家碑傳盛行，及於唐代如李鄴侯，宋世如韓魏公，皆爲一人作長傳，積書數卷，積字數萬，用力至勤矣；顧後之史家，卒不循以爲準則。宋後代「家傳」而起者，乃有「年譜」一體。此反以傳記廁諸編年，仍是側重藏往方智之意也。苟不明此，將何以衡量我先民歷古相傳之史業哉！

然事有不可以一端盡者。抑嘗論之，中國之最可誇耀於並世者，固莫史學若矣。然而積至於今，藏往愈富，知來愈惑。物極必反，道窮則變。章氏先矚，彼已教人曰：「盍不求尙書未入春秋之初意。」自西學東漸，世變日亟，人事日繁，編年、紀傳浩瀚不可猝究，於是人自負以撰述，家相鄙爲記注，治史者競趨新軌，皆務望爲疏通而知遠，惟求其圓而神，而不悟「知來」之必基於「藏往」，「圓神」之必本於「方智」。若由今之道，無變今之俗，竊恐他日史學將絕，而往古史跡，亦且日廢。矯枉而過其正，輕侮前人而不深究其底裏，其勢則未有不至於是者。

今試變通章氏之意而說之。夫撰述之圓而神，固非盡人所冀；抑欲爲鑑古知今，則亦誠讀史者之所有事也。夫史之藏往，歷千古而不變；而讀史者則與時而俱新。故宋、明人讀漢史，其所見已異於唐人。清人讀之，又異於宋、明。今之人復將異於清人。抑且同時之人，亦不妨其互

異。斯其所以爲圓而神也。昔蘇東坡教人讀漢書，分數番讀之。先讀其典章制度，次讀其文章風采，讀之久且熟，必恍然有所見矣。今若以一代之人，分工合作，以效蘇氏之所爲，則圓神知來，讀史者固撰史者之先驅也。使今之人肯稍謙以自處，自居爲讀史者，曰：我以爲撰史者之先驅焉。則於今日藏往之史，必不汗漫忽視若不屑；則庶乎有深知其意者出乎其間，而後乃有當於撰述之圓而神者也。

余學無塗轍，中歲以往，始稍稍知治史，於遷、固之書，幸而薄有所窺見。往者謬膺北京、清華諸校講席，授秦漢史，草爲講義，及新莽而止，其下未遑續稿。閣之篋衍，逾十餘歲矣。今年春，李君浚清自灌縣山中來，出示其新著秦漢史一編。讀之，有幸與鄙見相合者，有鄙見所未及者。私自忖之，浚清其殆今之所謂善讀史者耶！其書則亦章氏之所謂圓而神之類也。浚清將以行世，而索余爲之序。余謂讀浚清書者，姑亦如蘇東坡之所謂，聊當又是一番讀遷、固書可也。若汗漫忽視遷、固書若不屑，則亦不足以讀浚清之書。因拈章氏論史之意而序以歸之。

民國三十五年二月錢穆序於成都之華西大學



古史摭實序

學術隨時代而轉變，一時代則有一時代之風尙。方其風尙初興，羣趨共慕，爭先恐後，若非此無以爲學問，亦非此無以成績業。逮其風尙之既衰，則相與掉頭卻步，趑趄而不前矣。先秦有諸子，兩漢有經學，魏晉有清談，南北朝有繙譯，隋唐有禪，宋明有性理，清代有考證，何一而非然者。今日者，舊轍已迷，新軫方遙，風氣鼓盪，尙未臻成熟之境。然一時意氣之所趨嚮，則亦有可得而言者，厥爲材料之重視。曰：必有新材料而後有新學問。此說也，一二人唱之，千百人和之，亦幾乎成一時之風尙矣。鄙意於此，竊有疑焉。夫爲學人之新材料者，莫過於其當身之時代。時代變，斯需要變；需要變，而學人之心思目光，宜亦隨而無不變。故誠能深入時代之淵海，則其周身所遭遇之材料，無一非新。否則昧乎時代之變，而徒求材料之新，豈不亦淺之乎其所謂新哉！

抑尤有進者。今日之日，猶是昨日之日也，而光景常新，無害其爲變；此一說也。年運而往，而宇宙常此宇宙，天地常此天地，無害其爲恒；此又一說也。學者之心胸，貴能明乎「變」，又貴能通乎「恒」。先秦之諸子，其學變矣，而其卓然成家者則恒在也。兩漢經生之章句，其學變矣，而其篤師傳而尊家法者，則恒在也。魏晉之清談，其學又變矣，而其高標致而敦性眞者，則恒在也。南北朝之繙譯，隋唐之禪，宋明之性理，清儒之考證，居今而言，凡其所以爲學者，固已無不變，而亦各有其恒在而不變者。學者非大其心胸，有以匯百代之洪流，而汲汲焉務於自掘一坎之井，俯焉仰焉，斟焉酌焉，曰：水也水也。此固無人焉而可以謂之非水，然而觀水者，將何趨而何往耶！

余友施君之勉，早歲遊上庠，適當學術風氣轉變之候，而猶獲晉接於一時之巨人長德，有以上窺前世學者之榘矱。中歲以病自放，教課之餘，常杜門不接人事，而潛心於學，數十年如一日。其造詣之卓，體悟之精，雖素所交遊者，有不盡知。獨余與施君，以邑人，又少同學，過從最密。日常之談論，函牘之往返，自謂知施君最親。余性好泛覽，學不能專，得一書，往往不數日即易去。而施君則沉潛反復，優游浸漬，醰醰乎探之而愈新，愈咀而若愈有味，而忽忘其年月之已多也。余氣盛而心躁，不耐久坐，讀書未終卷，輒出門行步，遇佳風景，每流連郊野，竟日

不歸。而施君，無論昕夕晴雨，必掩戶默坐，室外不知室中之有人也。余好議論橫出，縱興之所至，果於斬截而傷於快，又自嫌其粗疏而少精。而施君則循循乎言必有繩尺，款款乎意溢於辭外，絕不作游談浮辨；樸而有光，簡而多致，其周摯懇篤之情，抽之而愈出，引之而彌不竭。故余喜言：施君吶吶若不欲言，而余遇施君，每不自覺其言之絀也。抗戰軍興，余與施君，皆流轉入蜀。余不能平，時時激而為政論時評，播諸報章，又演說之於疇人廣眾。以其間凡再三見施君，施君獨恂恂不變其故常，居重慶南岸界石一窮村矮屋中，驟見若不堪以卒日，而施君顧悠然曰：「邇來體況幸稍健，又尠人事，薄有撰述。」每得一篇，必端楷郵以示余，曰：「他日稍積累成卷帙，子當為我序之。」蓋施君居常絕不為文，其有撰述始此，則已年垂五十矣。其蘊之愈厚而發之愈淡者如此。而讀之蕭然，乃絕不見毫髮身世之感影響其筆墨間。嗚呼！是豈不確然古之所謂醇儒耶？

兩年來，余與施君同歸無錫，又得時相聚。施君來督序。余曰：君之書，殆余常所謂能從舊材料發新光輝，而不追隨於近世之徒求材料之新，以為學術惟一資地者。故君之論古史，其所運用之材料，以今人目光視之，皆所謂舊材料也。然校其所得，轉視近人之運用新材料者，有推陳出新之功。如殷亳考、殷人兄弟相及質疑之類是也。然則學問識解之新舊，其果專繫於材料否

耶？又君之書，殆又余所謂明乎變而通乎恒者。凡君書中之所討論，雖曰專門，限於古史；然自書中首篇中華國名解以下，凡所提出之問題，何一而非今日新起之問題？然君之書，誠自能平章學術之君子衡而量之，則近言之，固儼然清儒樸學之規模也；遠溯之，則停蓄淵閎，胎息根柢，不名一世，固非嫥嫥焉自媚於一時代之風尚以爲好者也。然則讀君書者，苟非具超觀曠覽之姿，不爲一代風尚之所束縛，余竊恐其未足以窮君之學之所際極也。至於讀其書想見其爲人，余辱在友好之末，固不可以無一言。以爲世有知言君子，必將怳然有會於斯也。是爲序。

中華民國三十六年五月五日錢穆序於無錫之江南大學

《錢賓四先生全集》甲編書目

①國學概論
②四書釋義、論語文解
③論語新解
④孔子與論語、孔子傳
⑤先秦諸子繫年
⑥墨子、惠施公孫龍、莊子纂箋
⑦莊老通辨
⑧兩漢經學今古文平議
⑨宋明理學概述
⑩宋代理學三書隨劄、陽明學述要
⑪朱子新學案（一）
⑫朱子新學案（二）
⑬朱子新學案（三）
⑭朱子新學案（四）
⑮朱子新學案（五）
　朱子學提綱（存目，不佔册。）
⑯中國近三百年學術史（一）
⑰中國近三百年學術史（二）
⑱中國學術思想史論叢（一）
⑲中國學術思想史論叢（二）
⑳中國學術思想史論叢（三）
㉑中國學術思想史論叢（四）
㉒中國學術思想史論叢（五）
㉓中國學術思想史論叢（六）
㉔中國思想史、中國思想通俗講話、學籥
㉕中國學術通義、現代中國學術論衡



